

# مَرْقَاتُ الطَّائِفِ لِحَدِيثِ الْعَصْرِ

لامام لعصر المحدث الكبير شيخ محمد انور شاه لكشميري الهندي

ولد ١٢٩٢ وتوفي ١٣٥٢ هـ

رحمه الله تعالى

إخراج وتوزيع

أدارة القرآن والعلم الاسلاميه

١٣٧ / دي كاردن است ليه كراتشي

الناشر

المجاس العلمی

كراتشي

جميع حقوق الطبع محفوظة

من منشورات المجلس العلمي

٤١

مجموعة رسائل الكشميري

الطبعة الأولى ١٩٩٦م - ١٤١٦هـ

الطبعة الثانية ٢٠٠٤م - ١٤٢٤هـ

من منشورات المجلس العلمي

١٠

مراقبة الطارم

١٣٥١هـ

١٩٣٢م

الطبعة الأولى

١٤١٦هـ

١٩٩٦م

الطبعة الثانية

١٤٢٤هـ

٢٠٠٤م

الطبعة الثالثة

MAJLIS ILMI:

P. o. BOX: 1 JOHANNESBURG, SOUTH AFRICA

P. O. SIMLAK, DISTRICT VALSAD, GUJRAT, INDIA.

MAJLIS ILMI KARACHI

الإخراج والطباعة والتوزيع

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٢٧ / D كاردن ابيٹ كراتشي ٥ - باكستان

الهاتف : ٧٢١٦٤٨٨ فاكس : ٧٢٢٣٦٨٨ - ٠٠٩٢٢٢١

ويطلب أيضا من :

المكتبة الإمدادية . . . . . باب العمرة مكة المكرمة - السعودية

مكتبة الإيمان . . . . . السماوية، المدينة المنورة - السعودية

مكتبة الرشد . . . . . الرياض - السعودية

إدارة إسلاميات . . . . . انار كلبي لاهور - باكستان

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الحى القيوم حمدا يبقى بقاءه، ويدوم من أزل الأزل إلى أبد الأبد،  
والصلاة والسلام على جملة رسله وأنبيائه، وسيدنا خير خلقه وخيرة أنبيائه محمد، وآله  
وأصحابه بدون حدّ وعدّ.

أما بعد: فهذه رسالة، ومقالة فى "مسألة حدوث العالم" التى هى من قديم الزمان  
تحدثنا وحديثنا، قد سعى الناس فيها قديما وحديثا، سعيا حثيثا، لم يثبت فيها للناس  
قدم، وأن كيف الوجود بعد العدم؟ وكيف يعقل حدوث الزمان؟ ومن أى حين ابتدئ به  
من الأحيان؟ وما كان حين لم يكن من التماضى المتوهم فى الأذهان؟

وهذه الرسالة من نقثات صدرى، ونتائج فكرى، لعل المعنى بها يقدر قدر من عنى  
بها وعانها، ويحرز ما أتعب به نفسه من الأفكار، ويلى بها وقاساها، وما أبدى من فرق  
الصديع، وصديع الفجر، ولقد صدق من قال: إن من لم يذق لم يدرك.

وسميتها بـ "مراقبة الطائر" لحدوث العالم". ثم إن الدلائل على الحدوث، إنما  
سردتها فى قصيدتى "ضرب الخاتم"، وقد طبعت وشاعت، وإنما أردت بهذه الرسالة  
تصوير حدوث الزمان، وتقديره، وتقريبه إلى الذهن، وتيسيره، والله الهادى لا هادى إلا  
هو، وذلك سنة ١٣٥١ هـ.

وأنا الأحقر الأواه

محمد أنور شاه الكشميرى

عفا الله عنه



## بحث حدوث العالم

واعلم: أن حدوث العالم بمجموعه من كتم العدم بحيث يسبق العدم الواقع كله المجموعى - لا بأن يكون مع قدمه النوعى يتصف به بوصف كل جزء وفرد منه به على طريقة وصف المجموع بوصف أجزائه - معقول ومفهوم محصل، وله نظائر ذكرناها فى حاشية ص ٧ من القصيدة "ضرب الخاتم"، وهو التحول من ضد إلى ضد، كتحويل الحركة إلى السكون فى العيان بدون برازخ، ولو كانت لزم أن تكون غير محصورة، وإن كانت بمناع ضعيف بعد ضعفها، فإن الحركة وإن كانت ضعيفة فليست سكوناً، وتحويل الأمر من وجوب إلى إمكان، ومن بساطة إلى تركيب، ومن تجرد إلى مادية، ومن وحدة إلى كثرة، ومن كمال إلى نقص، ومن سكون إلى حركة، ومن فعل إلى قوة، ومن فاعل إلى قابل، ومن قدم إلى حدوث، ومن ثبات إلى تغير، ومن عدم الزمان والمكان إلى وجودهما، ومن سرمدية، ودهر إلى نقص، وزمان طفرة، بدون تخلل برازخ لا تنتهى، كما فى الأجزاء المتناقضة للمتصل، وإن كان البعد، أو المقدار متناهياً فى الكل، فهذا التحول متحقق لا محالة، ولكن لا يرجى منا تعيين موضع التحول، والفلاسفة عيّنوا موضعه فى مسألة الحدوث فيما بعد المادة المستحيلة، وليس بشيء، وإذا فهمت هذا، فكذا الأمر فى تحول العالم من العدم إلى الوجود لا يحتاج إلى تسلسل فى البين، وهو القدم النوعى بحيث أنه إذا استند إلى شيء، واعتمد عليه سقط على آخر تذرّه كالمعلق، وهو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات ههنا، ولو فى غير الجاعلات، فإنها شرائط، ومقدمات يلزم فيها أيضاً هذا، كما لا يصح فى هذه إدخال غير المتناهى فى البين؛ فإنه وإن ذهب إلى غير نهاية، يقال كما فى شك مشهور: (إن الوجه المعلوم معلوم، والمجهول مجهول)، إن المجرد مجرد، والمادى مادى، وكذا القديم قديم كما كان، والحادث الزمانى حادث الآن أيضاً، أى بعد التسلسل إلى الماضى، كما كان قبله لم يفد التسلسل شيئاً. وإن قيل: إن الوجه المعلوم له تناسب ذاتى مع الوجه المجهول يفضى بسببه إليه، فكذا يقال ههنا، وكتوسيط الصورة العلمية فى علم المعدوم لتصدق الموجبة،



فيقال: فكيف ربطها مع ذى الصورة المعلوم؟ فيحل بأنها صورته المختصة به ذاتاً لا صورةً غيره.

ثم الذى يظهر أن تقدم العلة على المعلول - إن لم تكن علة شخصية - وكانت من مرتبة لمرتبة متى تنزل إلى أفقنا صار تقدماً زمانياً، فالزمان إنما هو فى مظهرتنا ليس عند ربك صباح ولا مساء، كما روى ذلك عن ابن مسعود رضى الله عنه.

وكل قديم شخصى ليس فى زمان، ولما لم يكن إلا فى أفق التقضى، فانتزاعه من أزلية القديم، أى الشخصى من أحكام الزمزم؛ إذ هو تقضى ولا تقضى هناك، وتوهم امتداد الزمان من جانب الماضى، وما بنى عليه كله توهم لا أصل له دائماً، وإنما هو من إيغال الزمزم لا غير فى حقيقة باطلة ومسلب بسيط؛ إنما هناك الآن الحاضر عند البارى، كما ذكره العرفاء، ووضع وقت<sup>(١)</sup> للحدوث من الأوقات الموجودة قبله توهم أيضاً، إنما الوقت بالحدوث فى عالمنا، ولو لم يكن عالمنا لم يكن هو، فهو بنا لا نحن به، وإذن لا معنى للإلزام تعطيل الفيض ونحوه؛ فإنه من إجراء حكم الزمان على البرىء منه، وكذا فعل القديم يكون غير زمانى، وما وقع فى أفق التقضى فبعد العلم الواقعى، وكما أن تقدم المجرى على مجموع المادى واقع، فكذا تقدم القديم على مجموع الحادث ضرورية، وليس بسيط الحادث جاء من خارج السلسلة والتأليف، فلا يفرق فيه حكم كل واحد، وحكم المجموع وكان نحو أن كل واحد من هؤلاء أبيض، فالمجموع أبيض لا نحو أن كل واحد ذراع، وليس المجموع ذراعاً مما نشأ من التأليف، ومن تلقائه وفارق به حكم كل واحد.

(١) وإنما ينزع من بقاء الله، وبالمقايضة على الحالة الراهنة، وهو الذى زعمه الإمام والى الله فى "الحير الكثير"، وإلا فحال كالمكان لا غير، فكما كان الاستواء على العرش حادثاً وهو مكانته، فكذا الزمان، فالله فيه: ﴿كل يوم هو فى شأن﴾، كما قال هناك: ﴿ثم استوى على العرش﴾ فاستوى فى الحدوث، وإن كان من شؤون إلهية، فالله أعلم بهما، وبالحقيقة لا حقيقة للزمان والمكان، إلا كما هما عليه الآن مشوهران إلا أن يكون، كما ذكره العارف العراقى فى "رسالته".

وقد يقال: إذا كانا اعتباريين فليكونا قديمين كالأحوال عند تأليفهما، والشؤون عند بعض كالشيخ المجدد، ثم إن قوله تعالى: ﴿كل يوم هو فى شأن﴾، ليس أن الشؤون فى تصريف العالم، بل العالم أيضاً شأن، وسائر الشؤون ليست من نوعه، بل مغايرة.

وبدل محسناتهم ظهور الوحدة، وظهور الفاعلية فى جانبها، فإنه ليس فى الإيجاب.



ولما صار الحاصل أنه لا بد من تحول ضد إلى ضد، ولا ينقطع التسلسل إلا بانتفاء الشيء إلى ضده، وكذا في تحول سواد إلى بياض بانتفاء اللون وحدوثه، لا بتوارد القصور عليه، وكذا في استحالة الصور النوعية في الشاهد لا يستطيع الرجل أن يضع فيها اتصالاً مع الاختلاف نوعاً، فالانتقال فيها أيضاً نظير ما نحن فيه، وأيضاً قد يناسب البسيط بسيطاً بدون الاشتراك في جزء على حد ما قيل:

يك وحدت است، ليك بتكرار آمده

وقد يخفى التناصب مع تحققه، وكيف ترى بين النار، والدخان؟ وكيف قال من قال: إن الكليات منتزعة من الهويات البسيطة؟ فلا حاجة إذن إلى رابطة غير المتناهي، وكان كمنظائره طفرة.

وأما العلل الشخصية ههنا، كنار لنار، أو فعل طبيعي لفاعل، فكلاهما معلولان علة ثالثة، وشرائط لا علة، ومسقط أيضاً ما قاله ابن رشد: "إن التسلسل وعدم التناهي إذا كان تابعا لفعل فاعل دائم، فهو لازم عندهم" فإن فعل الفاعل الكذائي لا يكون زمانياً، ومتى حلّ الزمان فهو من الحدوث، وهو من تحول ضد إلى ضد، ولا دليل على قدمه أصلاً، فلا دليل على قدم العالم أيضاً، ونظائره بطفرة، فليقس؛ فإنه برهان إذا كان بجامع قطعي.

وتقدم إرادة الباري تعالى على مراده، وإن كان تقدماً انفكاً كما يكون تقدماً غير زمانياً هناك، ولا بد، ثم يتحول الأمر في أفقنا إلى البعدية الزمانية لإظهار الانفكاك، فكذا الأمر في تقدمها تقدماً ذاتياً هناك يتحول ههنا إلى التراخي الزماني.

وبالجملة كل ما يتوهم أو يتعلق بالزمان، فكله عندنا إذ لم يجرى إلا من تلقاء تجدده الذاتي، ولا يمكن<sup>(١)</sup> في الأزلي، فكل متجدد فهو بعد العدم رأساً، وما يقال - كما يقوله الصدر الشيرازي أحياناً -: إن حقيقة الشيء لا تتبدل بالإضافة إلى غيره، فهو كذلك لا

(١) ولا يلزم من تجريد الباري من الزمان التقضي؛ فإنه مقياساً ألم ونصب، ألا لا تبقى عنده الأعدام الواقعية، كما زعمه قائد المعية الدهرية بما فسروها، وتوهموا الزمان كأنه نهر يجري موجود كله من الأول إلى الآخر، وفيه الموجودات كلها، كذلك في أروافها كأنها منفصلة من الباري، وليست أفعاله فيشاهدها من جانب ويتجهج به، بل تلك أفعاله فليس ما سيأتي موجوداً الآن، بل موجود، ويعلم الباري ويريد أن يوجد في وقته ويعلمه ويعيقه معدوماً قبل ذلك مع حضور الزمان كله عنده حضوراً علمياً، وبقاء الأعدام والوجودات واقعية لا نسبية فقط:

در عالم واقع که محیط است و محیط است      یا محیطه کل هر چه توان گفت بسيط است  
افزاده فرد جمله زمانی و زمانه      گویا که بنادی شده تجرید محیط است



ترتفع حقيقته بها في عالمه، لا أنه لا تبدل الأحكام، وذلك أيضاً في محض إضافة ساذجة، لا في جرى معاملة بينهما تأثيرية، فالجسم المبصر في حد نفسه جسم، وهو عنده عند الباصرة صورة معلقة، ومن عالم المثال، وإن قيل: إنه تجريد لا إضافة قيل: إنه ههنا أيضاً تحولاً من عالم إلى عالم، وما يكون للمجرد إلى الزماني إلا بما ينبغي لكل في موطنه.

والواقع أنه ليس في العوالم إلا تحول من عالم إلى آخر، لا تكوين مستأنف، كما في أشباح المرايا من جسم إلى كيف، أو صورة معلقة، وجسم مثالي، فكذا تحول عالم التجريد إلى عالم المادة، ليس بأن يكون مادة له، فكلما دار الشيء في المنازل ليس أحكامه، والشيء واحد في الأطوار، ومنه أن الله خلق آدم على صورته، فهو ظل الله في هذا العالم، بل قال العرفاء: إن كل العالم خرج على صورته، وما ينشأ المنشئ من محض العدم فهو على صورته المكنونة:

صورتے در زیر داری گر چه در بالا منی

والصور<sup>(١)</sup> التي يتحول فيها في المحشر من التجليات، بخلاف ما جاء من نحو الوجه واليد والكف، فإنها مبادئ الصفات والأفعال، ومصادر متعددة كتعدد الأفعال وتنوعها، لا لتجزئ في الذات، ولما كان لا بد لكل شيء من مستند إلهي، فمستند الزمان ترتب الأسماء هناك كسلسلة العدد، أو تناوب الأشياء التي تأتي تحول ههنا زماناً، وهي شؤون الربوبية، أو شؤون العالم بعد التحول، ولعل حضرته حضرته الأفعال مع تلوين يقال له بالفارسية: نيرنگي، وهي التجليات كتجالي الطاوس لنفسه، وإنما الإراءة لها لا للذات ولا للصفات، وفي الشاهد أيضاً التجلية على المنصة يكون لبعض الشؤون:

رنگ نیرنگی امیر رنگ نیرنگی فتاد

عشوه هائے لاجوردی بر خودی خود جلوه داد

حجابہ النور، لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره فلم

(١) كصور رؤيت في الرؤيا، وهي في المحشر بقطة، وكلها بالنسبة إلينا بخلاف نحو الوجه، فهو بالنسبة إليه في نفسه، وكذلك ظهور زيد لنا في الرؤية والتعقل والرؤيا مثلاً.



يكشفه، وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار.

والترتيب الذاتي هناك انعكس، أو انطبع ههنا زمانا ونوبا ورتبا، فمن أخذ قدم الزمان، فإنما أخذه من قدم العالم، ثم يستمد منه في قدم العالم، وهو كما ترى، وإنما هو بتحول الترتيب الذاتي إليه، وإنما يكون لما هو بعد، لا للأول الحق، فلم يكن الزمان<sup>(١)</sup> إذن قديما أصلا، ولو كان هناك واحد فقط، ولم يكن في ذاته تجدد - كما قرره المصدر في الأجسام - لم يكن الزمان، وإنما حل بالبعدية فقط.

وليعلم أن تقدم الباري على العالم ليس هو من تلقاء العلية فقط، كما بنى السيد الباقر المسألة عليه، فأورد عليه المناقشون ما أوردوا، وإنما هو نعت إلهي على حياله من تلقاء الأحدية، والفردية، والوترية يقتضي تقدم العدم على العالم مرة، ويبقى ذلك النعت مستمرا بعد وجود العالم أيضا؛ إذ هو موصوف أبدا بأنه بعد العدم، ولا نظر إلى من هو داخل في مظهرته، بل النظر إلى المجموع من حيث المجموع استشعر به أحد أو لم يشعر: دريا بر جود خویش موجب دارد

خس پندارد که این کشاکش با او ست

ولما كان وجوده منه ومتعلقا به استمسكه وهو قيومه، ثم يقدر في نعت الأحدية قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾.

(١) فالزمان هو اشتباك العدم بالوجود، سواء كان في خروج الشيء من القوة إلى الفعل، أو العدم إلى الوجود، والحركة تحول الشيء من حال إلى حال، سواء كان الشيء بالقوة فيه، كما في الكم والكيف، أو كان ذلك في فعله، كالوضع والأين، وإذا كان كذلك فلا بد من تقدم عدمه عليه، والواقع أنه إنما أخذ من عدم اجتماع العدم مع الوجود وتضارعهما، وذلك لما كان التناقض بينهما، وكان تاريا كما بين الأضداد، فأخذ من عدم الاجتماع الترتيب، وهو عالم الفناء والدور والتقصي والتجرد منه من مراتب الواقع، وليس إضافيا متقيدا، بل منسحبا على تمام الواقع، ويجنبه عالم الزمان تخيلا، فإن تخيلته كذلك ذهبت الطفرة بالتجرد أيضا ظرف حار، وهو باق على حاله، ومن سقط منه سقط في هوة عالم العدم دخل فيه منجدد ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو بكل شيء عليم﴾ فالتجرد حار والتعدد محوى، فافهمه.

وإذا كان الزمان هو عندنا لا غير، تجري أحكامه من استحالة وجود الحادث في الأزل بالنسبة إلينا، وأما بالنسبة إليه تعالى، فكل الأشياء قدما بالشخص تتحول رتبها عندنا نوبا، وتصير حوادث زمانية متى جاء التعدد والتقصي، وذلك مما بعد تعلق الإرادة، فكل ما تغلبت به فهو متغير وحادث وأصل الصعوبة هو في فهم معنى الأزل وتصوره، فكما أنه ليست من وصفنا ليست حقيقته في تعلقنا، ولو أراد الله أن يظهر أول الأشياء عندنا علينا بالإرادة لكان حادثا زمانيا، وقسه بأطوار النفس في أفعالها.

والحاصل: أن الترتيب بعد الاجتماع والزمان مع الترتيب لا قبله، أرهد بالترتيب ههنا النوب، فافهمه.



ونعت<sup>(١)</sup> الأولية والفردية لا يتحقق في العين إلا بالانفراد عما عداه، وذلك بعدم العالم دهرًا، وليس من الأول الحق إلى الآخر عالم واحد متسق، بل عوالم ومراتب منفصلة فيما بينها، كما بين الوجوب والإمكان، لا اتساق بينهما بالتنازل شيئًا فشيئًا، بل طفرة، وكراتب الحكومة في الشاهد يدور الشيء في تلك المواطن بنحو تحول، لا بأن يكون كل مادة حاملة للآخرى، فاعلم ذلك فلعلك لا تجده.

ثم إن قيل: إن مستند الزمان هو الدهر، فكيف يستقيم عدمه؟ فيزاح بما قرره السيد الباقر بأن الأعدام الدهرية للموجودات الزمانية أيضًا، وأن للحوادث الزمانية أعدامًا دهرية، والمعية الدهرية لها تقع بدل ذلك العدم لا بعده، فلا يلزم امتداده وتقديره، وإن لم تكن تلك الحوادث قدماء دهرية عنده.

وفي "الحاشية العضدية" لملا نظام الدين أن عند الإشراقية حوادث دهرية، ثم إن الدهر هل هو الزمان باعتبار وصف حضوره كله؟ - كما يظهر من كلام بعضهم - مثل الصدر الشيرازي في "المبدأ والمعاد" في علم الباري عند الإشراقي، فإذا لا استبعاد في الأعدام الدهرية، ويكون ذلك مختصًا بالإشراقي، فإنه القائل بالعلم الحضوري له تعالى، والإشراقي هو الذي نقي الصورة في علمه تعالى، وأرجعه إلى البصر والرؤية، واحتاج إلى جعل المعلومات حاضرة في ظرف الدهر، أي الواقع، وهذا التقرير قد ذكره المحاكم أيضًا في علمه تعالى، وقد يذكره الدواني أيضًا في الأعدام الماضية، إنها غيبوبات بخلاف المستقبلية، وقد يذكره المتكلمون مع إنكارهم للمعية الدهرية، فكأنه لا يختص بمن يقول بها.

أو هو تقرير<sup>(٢)</sup> على حدة ليس مبنيا عليها ولذا فرق الدواني بين الماضية والمستقبلية، ولكن مع كل ذلك لا بد أنهم راعوا فيها إحاطة العلم، وفي العلم سعة وهناك

(١) واعلم أن القدم والحدوث كله، إنما هو بالنسبة إلينا، ويمتنع بالنسبة إلينا وجود الحادث في الأزل، وتقوم القديم بالحوادث، وأما بالنسبة إلى الباري فلو كانت الشؤون فكلها قديمة، وبينها قرب رقيق، فإذا ظهرت لنا توهمت متجددة، وليست عنده على وصف التجدد والتفشي، وكذا الحادث الزماني بالنسبة إلينا قديم بالنسبة إليه، فالأول يسع الحادث على هذا، فاعلمه فالكل عنده قديم إلا أن يكون الأمر كما ذكره السيد الباقر، والذي نحيله من وجود الحادث في الأزل، إنما هو بالنسبة إلينا، وعنده الكل قديم مسبوقا كان أم لا، فاعلمه.

(٢) على طريقة قولهم الحسن أو الحسين أفضل أم ابن الحنفية أي أحدهما أم هو، كما في "المغني".



وجود كالوجود العلمى، والتقديرى والإرادى شرعه  
وبالجملة: أن الدهر وإن لم يكن كيفية إدراكية، بل ظرفاً فى نفسه، لكنه  
مشمول به، ومن إحاطة العلم<sup>(١)</sup> صير إليه، ولا بد فاعلمه.  
أم هو مبدأ بسيط كالنقطة، ولكنه الواقع كله، ففيه الأعدام أيضاً بدون تقدر  
وامتداد بأن يقع الوجود بدل العدم لا بعده، وإنما تعرض السيد الباقر للسبقة السرمدية  
والدهرية استيفاء للمقام، وليصف الحق تعالى بالسبقة الانقكاكية فى الواقع، فإنه لا  
يوصف بالسبقة<sup>(٢)</sup> الزمانية، وإلا فكان يكفيه فى حدوث العالم، ونفى قدمه ما ذكره من  
وقوع وجود الزمان بدل العدم لا بعده، والذي فى كلامهم أنه مبدأ بسيط فيه معية  
الأشياء، ولم يبن المشائية مسألة العلم عليه، مع قولهم بها، وحضور الزمان مسألة أخرى  
[وينظر هل هو نحو وجود الأشياء عندهم، كما ذكره الدوانى أو ملاحظة فقط لا يجرى  
عليها الأحكام من اجتماع التقيضين وغيره، فإنه ناظر إلى الموطن الأسفل].

ثم الذى يظهر لى أن الدهر بسيط فيه الوجودات مرتبة متسقة ولم تفضل الأعدام  
بينها، إذا توصلت الوجودات والترتيب يجعل الكثير واحداً، كما يذكره ابن سينا، وفى  
الوجودات انفراد بعضها من بعض، وانفرازه شخصاً وعدداً، وهذا لانفراز والانفصال  
تحول فى عالم الزمان إلى الأعدام الزمانية المتخللة فى البين إن كان فى نوبها تفاصيل،  
فتلك الأعدام بينات وفرجات فى البين، وهو ما نقل عن جعفر الصادق أنه لو كان الإله  
اثنين لكان بينهما فرجة هو ثالث، وهكذا، وهذا الذى ذكرته لا أرى أشفى منه فى  
حدوث العالم، فليس الوجود متصلاً واحداً كسطح، بل متفاضل على مراتب، وتلك  
الفرجات هناك ترتيب ضرورى أو امتحسانى، وههنا أعدام متخللة فى البين زماناً، فوقع

(١) وثله عند الدوانى فى كلامه على كلام البارى فى "شرح المفاتيح".

(٢) ولما كان جعل الأعدام الراضية اعتبارية، إنما هى بالنسبة إلينا لا يعقل ذهب المتكلمون إلى نفي المعية، ويكفى فى  
العلم بالمعدوم التمييز عندهم، ولا يحتاج إلى وجوده ولا صورته، وإنما العلم هو الصورة لا أن العلم بالصورة،  
فاعلمه، ثم هو عندهم فرع الكمال الذاتى، وعند العرفاء تجلى من التجليات عند المتكلمين ما يجرى من  
الوجود والعدم هو الواقع لا واقع فوته، وعند الفلاسفة هو نسبي، والواقع فوته ويكون الإيجاد فى العلم الفعلى  
للمختار من بعده، وهو حدوث العالم عند المتكلمين بالإرادة، فقد ذكروا ما هو الأمر، وإن لم ينفوا الإمكان،  
وهو تقدم الإرادة بالذات، فكانهم ذكروا صورته لا الاستدلال عليه.



العالم في عالم الزمان يقضه وقضيضه بعد العدم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.  
فإن تصور ظرف بسيط فيه الأعدام بدون أن يلزم تقدره بذلك، كما  
لم يلزم بالوجودات مع تعددها، وعدم حصرها، ولا يرتفع العدم رأساً برفوع الوجود  
بدله، كما ارتفع في القديم بالزمان الحادث بالذات، بل يبقى هو أيضاً في الواقع مع أن  
يقع الوجود بدله، ويسد خلله وإن أمكن، فإن المحط هو عدم التقدر لا غير، لكن الأمهل  
هو توزيع الأمور على مواطن مختلفة، ثم تقدم العدم على الوجود لا يحوج إلى اعتبار  
ظرف آخر، ويكون ذلك بنفسه قد سماه المتكلمون تقدماً<sup>(١)</sup> ذاتياً، فإن هناك تقدمات

(١) وهذا التقدم لا يلائم السبقة الدهرية، ثم المعية الدهرية بدلها، كما قرره الياقوت، والوجه أن عدم العالم إن كان  
مبدأ شأنه من شؤون الربوبية فيبقى، وإن كان سلباً محضاً، فهو خلاء، ثم هل الواقع الزماني هو الوجود الزماني،  
أو وجود جمعي فزقه؟ ثم هل ذلك الوجود وجود علمي لا يعتبر وجوداً للأشياء أو غير العلم، ولعله عند  
المتكلمين وجود علمي فقط، بخلاف الفلاسفة وأيضاً هو وجود منفرد عندهم لا انطوائى، وكون وجود الفاعل  
وجوداً جمعياً هو ذوق العرفاء، وشيء آخر وأول ما نظروا في العالم وقع عندهم أنه لا بد أن يكون هناك شيء  
هو متصل واحد لا أشخاص متعددة، فإنه يتخلل بينها الأعدام، وتبقى فرجات ونظير ذلك النظر نظر أفلاطون في  
المكان جعله بعداً مجرداً متصلاً بالذات، ولا يقبل الفصل لخصوصية فيه، لا لأن الذات لا يعدم.  
ونظر أرسطو في الزمان أحال فيه تنال الآئين لأن يتعدد الأشخاص تتخلل الأعدام، فلما جعل أرسطو الصورة  
الجمعية متصلة بالذات احتاج إلى حقيقة أخرى لا تحتاج وحدتها الشخصية إلى ذاتية الاتصال، وهناك فيه  
مراتب كاتصال البساط الأربعة لا يغنى عرفاً وحدتها بقاء اتصال الشخص النباتي والحيواني يغنى، فأخرج  
التقسيم حقيقة لا تغنى بالاتصال وحدتها الشخصية، إلا بالعرض من تلقاء الحال فيه، وإن كان بعيداً للمشرقين،  
وهو الهولوى عنده، وبالغ في الجمعية أنه عين الاتصال.

وعند أفلاطون حقيقة شيء ذو اتصال عرضي، وكذلك عند أهل العرف، ولا يحتاج إلى جعلها أجزاء لا  
تتجزأ، وأهل العرف أيضاً لا يجعلون الجسم نفس البعد والاتصال، فكأنه بسيط في الكون بسيطاً مبسوطاً تقسمه  
الصورة الجمعية أشخاصاً متعددة، وهو على وحدته إذ ليس الاتصال من مقوماته حتى يغنى بقاءه، ولم يجعله  
كالبعد المجرد، والأثير بسيطاً مستقلاً، وكما أن الصورة الذهنية تتعلق بتعدد الحقل، وهي واحدة في نفسها كذلك  
يتعدد الحقل بتعدد الحال، وهو في نفسه واحد وهذا أرادوا بكون الهولوى شخصاً واحداً، وإن كان بعيداً للمشرقين  
أى لم يفن بطرد الانفصال العارض، فالهولوى متصل في الواقع ليس الاتصال مقوماً له، ولم يكن عنده بشريقي  
الجمعية تفريق الكون، وليس ذلك في وسع أحد، كما ليس في الوسع تفريق الزمان، ولا أن يكون مستقلاً فإنه  
لا يمكن بعد ذلك تكون للجسميات منه، كما لا يمكن من الأثير، وإنما هما معاً.

وبالجملة لما جعل الصورة نفس الاتصال والجوهرية جزء ذهني، لا خارجي احتاج للتركيب الخارجى في الجسم  
إلى جزء آخر ليس نفس الاتصال، وإن لم يلزم نحو ذلك في الكون مثلاً، وإنما تكون الوحدة الشخصية  
مستحكمة في ما هو ذو نفس فلكي أو نباتي أو حيواني، لا في ذي طبيعة بحيث يفوته الاتصال، وذكر في  
"الأسفار" من مبحث التقديمات هذا التقديم أيضاً، فراجع، ولا بد وصار كأنه وضع نقوشاً على مبسوط العدم،  
وبقيت فرجات كما يذكره العرفاء من مرآة العدم، وكما يذكره الصدر من غياب بعض أجزاء الجسم عن بعض،  
واشتباك العدم به، وجعل العدم مبدأ للجسم عندهم، فوجود واحد، وعدم لا حقيقة له، وفيه تفريق للوجود  
الحادث، وصار العدم هو الفاصل طويلاً وعرضاً بينهم.



وراء الخمسة المشهورة، فافهم ذلك، والله الموفق:

آن چیز که از حضرت تقدیس تشاید از واسطهها آمده این چیست چنان است  
ایجاب و اراده قدم و نیز حدوثی مادیت و تجرید که تقسیم چنان است  
ای کار عجب آنچه بلا واسطه ناید از واسطه و منشأ تکلیف همان است  
علمی که مادی است نه چون ذوق نه چون شمع توحید در افعال باین عقده نهان است  
آن واسطه را فاعل مختار نشان گفت بی واسطه ممکن نه و ربطیست که آن است  
در منفصل از قدرت و از محض اراده بی آنکه مباشر بده فعلی بمشایان است  
بر طور تحول ز معانی سوئی اشکال از طفره بده آنچه زمان است و مکان است  
یا مثل تحول بمرایا سوئی اشباح افتاده تجلی که چو پیرایه شان است  
وإذا علمت هذا، فما قررره من أن كل حادث زماني مسبوق بالمدة ساقطة بل قد  
يكون حادثا دهريا أيضا، وما قررروا أيضا أن الحادث الزماني مسبوق بالمادة ساقطة أيضا،  
وإنما يحتاج الفاعل إلى المادة فيما أوقع الفعل على مفعول فاعل آخر، كالنجار في إيقاع  
الهيئة السريرية على الخشب يحتاج إليه؛ لأنه يوقع فعلا رابعا لا بد أن يسبقه ثالث، وهو  
الخشب، بخلاف حركة النجار نفسه، فإنه فعل ثان له، لا يحتاج إلا إلى الفاعل، لا إلى  
المادة، فالمادة ظرف ومحل إيقاع الفعل لا غير، وإنما تقوم الفعل بنفس الفاعل لا غير، وقد  
يقال: إن وجود الفاعل هو وجود الفعل وجودا جمعيا، فإذا كان منه ثانيا لم يحتاج إلى  
منحله إيقاعه أصلا، والعالم كله فعل الله.

ثم الوجه في استحالة التسلسل عندي، هو تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات،  
وذلك كما يكون في تسلسل العلل، كذلك في تسلسل الشرائط ونحوها، وما يذكره  
ابن رشد: أن التسلسل إذا كان تابعا لدوام فاعل دائم بأن أدام الفعل، وكان ترتب بعض  
الأفعال على بعض ترتبا بالعرض، وتوقفا كذلك فهو جائز، لزوم بالعرض من دوام الفاعل،  
ودوام فعله، فهذا عندي لا ينطبق على مذهب الفلاسفة، والتوقف عندهم ليس بالعرض،  
بل توقف طبعي، وقد ناقض نفسه في تقرير خرق العوائد وإلغاء الأسباب الطبيعية، وأنه  
عندهم مستحيل، والذي ذكره من التوقف بالعرض أشبه بمذهب المتكلمين، ونظر ذهني  
لا يفترق في الواقع من التوقف الطبعي، وقد فات الاعتدال من الناس في أنهم إذا وضعوا



العلية والمعلولية بين الأشياء غلب الإيجاب، وإذا وضعوا الاختيار ضعفت العلية، وصعب التعديل وحفظ المراتب، والذي ذكره قاصر على تخريج خرجه مع الغفلة من موانع آخر، وقد ذكروا أن الشيء قد يكون ممكناً بالنظر إلى عنوان، ممتنعاً بالنظر إلى عنوان آخر، وكذلك يفعل ابن رشد في تقرير مذهب الفلاسفة يخرج في صدد تصحيحه إلى غير مذهبهم، ثم يعود إليه في موضع آخر، ويرد عليه أيضاً من جانب المتكلمين وجود الحادث الزماني في الأزل، وليس بمعقول، ثم إن استناد السلسلة بإجماعها إلى الواجب لا يدفع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، واستعارة متسلسلة بدون ملك أصلاً، إذا كان هناك توقف واقعي؛ لأن السلسلة في نفسها غير واقفة عند حد فمجموعها وإن استندت إلى الواجب فهو لحاظ، وفي الواقع كما قيل:

عَلَّقْتُهَا عُرْضاً وَعَلَّقْتُ رَجُلًا      غَيْرِي وَعَلَّقْتُ أُخْرَى ذَلِكَ الرَّجُلُ

فالواجب أن أدخل في سلسلة العلل صارت محصورة بين الحاصرين أو تناهت، وإن لوحظ على حدة لزم تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، ولذا منعوا تسلسل العلل الأربع، ولم يذكروا شرط عدم الاستناد هذا، والله أعلم بحقائق الأمور.

وجملة الأمر أن السلسلة إن لوحظت بوصف أنها حوادث لا أول لها، كما أن الواجب لا أول، تساوي في هذا الوصف، وكان كل سابق موقوفاً عليه لللاحق، فذلك تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، وإن لوحظت بوصف أنها مستندة إلى الواجب، فإن تنامت به فذاك، وإلا إن قيل: إنها غير متناهية مع هذا فحصر بين الحاصرين، وهو جمع بين المتناقضين، ومستحيل برأسه وإن لم يتناه، ولم يلزم خلاف المفروض، فقدم العالم يستلزم أموراً غير معقولة، كوجود الحادث الزماني في الأزل، وتقوم القديم بالحوادث، وتحقق ما بالعرض بدون ما بالذات، بخلاف حدوثه، فهو لا يحوج إلا إلى تصور تحول العدم البسيط بدون تقدره إلى الوجود، وله نظائر، فخذ به نظراً مستوفياً للأطراف والجوانب، والله ولي التحقيق، الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

وقد قيل: إن المخلوقات وإن لم تكن موجودة في الأزل لأنفسها، وبقياس بعضها إلى بعض على أن يكون الأزل ظرفاً لوجوداتها، إلا أنها موجودة في الأزل لله سبحانه



وجوداً جمعياً وحدانياً غير متغير، بمعنى أن وجوداتها اللائزالية ثابتة لله سبحانه في الأزل كذلك، فالأزل يسع القديم والحادث والأزمنة وما فيها، وما خرج عنها اهـ، كما لا يقال لملك في المشرق، وملكه في المغرب: إنه فاقد له، فاعلمه، وأن الموجودات الخاصة بالأشياء الفائضة عليها من الله تبارك وتعالى روابط بينها وبينه، فحكمها حكم الطرفين، فهي قدرة بقدرة الله، وحادثة بحدوث الأشياء.

لا يقال: إن كل جملة إذا كانت متناهية، فتحول المجموع إلى وصف عدم التناهي طرفة؛ لأنه يقال: إن الجمل فيه يعدد غير متناه.

### هل الإرادة مستلزمة لحدوث المراد؟

كون الإرادة مستلزماً لحدوث المراد لعله ليس مذهب المتكلمين، لما قالوا في القدرة الحقيقية: إنها لا تسبق الفعل، ومن أجزاءها الإرادة، بخلاف الاستطاعة، وإنما قالوا: ذلك في حدوث العالم بحسب ذلك المقام لأمر احتفت به، وهو أن الفلاسفة قالوا<sup>(١)</sup> بعلية

(١) وقالوا: لا ترجع للعالي إلى السافل، وإنه لا مباشرة لفعل، وإنه ليس في الإمكان غير ما كان، وهو أكبر مبتهج وهو السرور، وهو معادهم الروحاني، وعند أهل الإسلام يدير الأمر، ويمسك السموات، وليس كل ما يتصرف فيه هو هذا العالم، بل هناك ما استأثر به في مكنون القريب، وأقل قليل ما ظهر، وانسحبت القدرة على الجانبين، وعينت الإرادة جانباً بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد، وليس بمشغول، بل إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: **فليكن** فيكون، وليس في فكر أمر العالم، بل هذا صغير من عظيم انسحبت عليه الإرادة الأزلية. وعند الفلاسفة كل ذلك لزوم وإيجاب، وعندنا كل ذلك تحت إرادة، وإن كانت واحدة فهو فاعل، وإن لم يقم به الحوادث، وليس عندهم الحوادث القاتية أيضاً؛ إذ ليس عندهم إلا الإيجاب، فلا يحتاجون إلى إظهار قدرته على الجانب الآخر، وإنما أوجده ابن سينا تقليداً للإسلام تحجج بدليل إثبات الواجب من نفس الوجود، وهو بخلاف القدماء فإنهم لا يعرفون غير العلية، ولا يحتاجون إلى إظهار الوجوب والإمكان كذلك، كما ذكره ابن رشد، وأنه عندهم هذا العالم فقط، لا يمكن أصغر منه ولا أكبر، وهو لازم وجوده، وليس قدرة على الجانب الآخر، فلا يحتاجون إلى إبداء مرتبة الحوادث اللاتية، وإنما ذلك في الشريعة لا غير؛ إذ حكمت به لا بالعلية، فافهمه، فإنه ليس عندهم التجويز العقلي أيضاً للجانب الآخر، حتى يضعوا موضع الحدوث الثاني التقدّم الزماني لم يكن هناك شيء يبدل شيء، بل الوجود أصالة، وليس العلية والمطلوبة غير هذا، وعندنا يدل استحسانهم دوام الفيض، ونفى التعطيل استحسان إظهار الفاعلية بالاختيار، فلا يظهر إلا بوضع الوجود بعد العدم، فليكن منك على ذكر، ولا تنسنا فهذا أراد المتكلمون، وهم في صدد جوابهم وتصوير الحدوث لا الاستدلال على دعواهم، وإنما دليلهم ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث أو وجود الحادث في الأزل، وتقوم القديم بالحوادث لا يمكن، ومن قامه على مرسوم الورد، فليقس غير المتناهي على المتناهي، وليجوزه كيفما كان.



البارئ للعالم، ويتبعها العلم على ما هو عليه لا للصدور، بل لأن العلم بالعلة يستلزمه، ويتبعها القدرة والإرادة المنحصرة في جانب لمكان العلم لا للصدور، فإذا كانت الإرادة تابعة للعلية رجع الأمر إلى الإيجاب، وكانت واجبة في نفسها أيضاً لمكان العلية، والعلم لا للقدرة على الجانبين.

وأما المتكلمون فنفوا العلية رأساً، وأن القدرة على الجانبين قطعاً، فالإرادة للتخصيص، وهو اختيار، وكون القدرة على الجانبين لعل من ضروريات الدين، ثم لعل القدرة أريد أصلها، لا تعلقها الجزئي، لأنه ليس مما بعد العلم بل في رتبته؛ إذ ليست من فروعه وتوابعه، والمراد كونه من القادرين.

وإذا كان القدم<sup>(١)</sup> حالة بسيطة لا التماضي وعدم التناهي، وهو لا يسعه إلا ما هو في الفعلية المجردة لا ما هو بالقوة، وإن وسع الأبدية لأنها بالقوة أيضاً فكل العالم إذن حادث بمجموعه من العدم الواقعي.

وهو قسم آخر من التأخر والتقدم، كما ذكره المرجاني (ص ٧٤) وآخرون، وهو قسم على حدة غير أنه واقعي، وقد يتخيل الوهم فيه تمليداً، فكان تعلق الإرادة ههنا لعدم العالم وحدوثه، ومثل هذا الحدوث، أي مع تعلق الإرادة، لا بعدها، أرادوا، لا تأخر المراد عنها أيضاً، فلا يرد التقدم الذاتي، ولعلها لا تكون إلا كذا أي مع المراد لحادث في الواقع تعلقاً، وإن كانت في ذاتها أزلية ومنحصرة في جانب - فالشيء التي تشي الأشياء والعلم الذي يكشفها في رتبة؛ إذ العلم ولد المعلوم<sup>(٢)</sup> بنحو تجلي ودور معية، وكذا

(١) وقوله تعالى: ﴿كل يوم هو في شأن﴾ بحسب دلالة اللفظ، إنما يدل على الحال، ولم يقل: كان في شأن، فلم يذكر الماضي لفظاً، فإن دل عليه دليل آخر أو سحب على الماضي قريباً لقوله: ﴿كل يوم﴾ فشيء آخر، ثم تلك الشؤون، وإن كانت مبدأ الزمان ليست في زمان، وهي تجليات في مرتبة الأفعال، كالصور وعدم العالم أيضاً شأن، والمراد أن شأنه أوسع وأعظم مما ظهر من العالم.

ومساق الآية ﴿يسأل من في السموات والأرض كل يوم﴾ الآية، والسموات والأرض متحدة، فلهذا كما مثل أحد ما يفعل الله الآن، فقال: أنزل من المنبر فصعد هو، وقال: هذا فعل أورد على اليهود، وإن كان أعم، فأعماله في الغيب لا العالم المشهود كله، ثم الأفعال، وهي الشأن في العرف واللفظ - لا تدل على بقاء مفعول منفصل الجواهر والأجسام، وفعلنا لا يبقى زمانين.

(٢) ويتسم العلوم إلى غيب وشهادة، وتتغير النسب في الثاني، لا في الأول، وهو قوله تعالى: ﴿عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربهم﴾، وهو نحو قولنا: لا أجاملك حتى أعلم منك نصيحاً، وهو للاعتبار في العرف، فجري على



القدرة بجنبها لا بعدها - ولما نفوا العلية لا بد عندهم من القدرة والإرادة، بخلاف الفلاسفة، فقد يكتفون بها، والإرادة أى تعلقها لم يكن واجبا عند المتكلمين، وإن لا بجانب من الجانبين، وبقي على العدم الأصلي إن كان هذا النحو أيضاً، ثم لعل تعلقها لما ليس حاصلا فى الواقع لا فى لحاظ الذهن فقط، وكون مرید أراد من أول حينه، ولم يتخلف المراد، فلعله فى البشر شرط ومشروط، لا علة ومعلول، وفاضا معاً، ثم كون القديم حاصلا له الحادث مستمر له، كمالك ملكه متباعد منه، وكصدق المطلقة العامة بخلاف تحققها، والله أعلم.

والحاصل: أن المقام من باب على حدة، لا على ما تقرر فى الأوهام، وهو نحو آخر لا يقاس بما عندنا، وفهم القدم من تبادى الزمان، ووضع معناه كذلك من مخترعات الأوهام، ونفس معناه غلط.

ثم إن لحاظ الذهن فى بعض لا يشفى، وما بمرتبة يسع ارتفاع النقيضين مثلاً، ومهما عند من يتقى الوجود الذهني، أى كون الصور نحو وجود للأعيان، فليس الشبح نحو وجود لزيد، وإن كان فى نفسه موجوداً مثالياً، ثم إذا لم يشف التقدم للحاظى فى تقدم الباري لم يشف فى تأخر العالم أيضاً.

ولما كان القدم الخروج عن الزمان لا تباديه وعدم تناهيه، وهو صفة حقيقية مطلقة للبارئ، لا إضافية مقيدة، بأن يكون الزمان أيضاً قديماً بجنبه لعدم تناهيه، فمن هذا العدم الواقعى يشرع فيه، كما أخذ فى الإمكان ونحوه من هذه الحضرة، ولا يلزم عدم الممكن رأساً إلى الأبد.

وإنما يلزم نفى ما يتنافى القدم لا غير، فقدمه تعالى<sup>(١)</sup> ووحدته فيه باقٍ مع حدوث

ذلك العرف القرآن أيضاً، فلم يك موهماً، إذ هم أيضاً يستعملونه فى ما قد علموا من قبل. والحاصل: أنه بمعنى إبراز المكنون واستكشافه، ذكره الراغب فى "المحير" والعلم عندنا أى الحصولى هو ما دام الالتفات، وإذا انقطع دخل فى خزنة العلم الحضورى، وهو علم دائم مستمر فيه دوام الحضور، وإذا ترقبنا فالعلم حضورى، وعلم العلم حصولى، وإذا قلنا: العلم وعلم العلم كان الكلام فى نفسه، لا بالإضافة إلى معلوم، وعلم الصورة التفات إليها لا تحصيل، إلا إذا زالت ثم أعيدت، ولكن الالتفات شئ آخر يقابله الذهول، وفى علم النفس بذاتها، إنما يحصل الالتفات لا الصورة، ومعلوم أن العلم هو الذى يظهر معلوم، وفى العباد أيضاً على انتظار أن يكون من بعد فى وقته.

(١) أنما كه نولى جو من نباشد كس محرم اين سخن نباشد



العالم من بعد؛ لعدم مساهمة أحد في تلك الوحدة والقدم، وإن شاركه في الوجود بعد، فقد أتى عليه القدم والوحدة من قبل<sup>(١)</sup>، وإنما الصفة القدم الذي يتضمن الوحدة ولم يزل، وليس أنه قديم لخروجه من الزمان، والزمان قديم؛ لعدم تناهيه، فيكون واقع البارئ لم يأت عليه، بل أتى عليه ولم يتغير أيضاً.

ولا يقال: إن الوجوب كما لم يطرد الإمكان رأساً، وكل في مرتبته، فكذا ههنا؛ لأن الوجوب ليس طارداً له بخلاف القدم، فإنه يطرد الثاني لتضمنه الأولية والوحدة، فعدم الزمان لا ينبغي أن يكون بالنسبة إلى مكانته فقط، بل لما كان من نفس الأمر والواقع يجب أن يكون آتياً على الكل، والواقع التام، بخلاف الوجوب ونحوه، فإنه ليس من الظروف.

وبالجملة واقع الله وحضرته يجب أن يكون حاوياً، ولا يضره حدوث الأشياء من بعد، فإنه على موقعيته موصوف بما كان من الوحدة، وهو من الظروف خارجه، وفي حقه تعالى وتقدس عن مشابهة ما سواه كالزمان في حقنا، بخلاف الصفات الأخرى، وهو وجه الفرق، والأولية والقدم لما أتى على الإمكان ونحوه بمقتضاه كفى، فليس يطرد الوجوب الإمكان إلا من تلقاء الأولية، لا من نفسه، وكل مقيد لا ينفي إلا المماثلة، بخلاف الوحدة والقدم والأولية، فينفي وجوداً آخر من أصله، لا مقيداً فقط، وغيرها خصائص خاصة مقيدة ببعض شأن، وهذه عامة لا تصدق إلا بنفي الغير بخلاف الأول، ولما برز العالم إلى الوجود من بعد علمنا أن معناها كان هذا، وقد يقال: إن مجموع هذه الشؤون خارجه كالواحدية مع الخالقية، وواقع الله موجب بذاته، وواقع غيره مجعول.

وما يقال: إن وجود الشيء في نفسه لا يتغير بالإضافة إلى غيره، فصحيح في إضافة محضة، لا في أحكام أخذت كالأمور التعليمية من الأمور الطبيعية، فإنها كالاتزاعيات من المحاذاة والموازاة وغيرها، ولها حلول طرياني لا تنقسم ولا تقسم، ولا تقتصر على حال الشيء في نفسه بدون إضافة، بل واقع آخر لها، وفيها اختلاف أيضاً، واختلاف أنظار في المناظر، وفرق بين الشيء في نفسه، ووجوده عند آخر.

(١) وعند ابن ماجة والقديم الوتر الأحد الصمد.



ومرتبة الله تعالى وواقعه لما كان نفس أمره، لا لحاظيا فقط، وكلّ الواقع لا بعضه، وليس أحد في تلك المرتبة غيره، فانسحب العدم على العالم فيها، وكفى ذلك بعد حدوثه أيضاً؛ إذ ذلك من تلك المرتبة لم يزل، وهي أول يكفى حالها في الأول لعدم المشاركة، إن مشينا على تمادى الزمان من بعد، وإلا فهو مستمر على المعية الدهرية، لا أنه انقراض وزال، والحاصل أنها مرتبة لا يناقيا حدوث العالم من بعد، وباقية محفوظة، فلا يقال: كيف ارتفعت بما سيأتى.

ثم إذا كان في الموجودات ترتب مراتب، ولكل مرتبة هي واقعة، فمرتبة الباري منفصلة منها، وحاوية لا مقيدة، فهناك عدم الزمان، والآن كما كان، والزمان داخل العالم لا خارجه كالمكان، فالعالم أيضاً محفوف بعدم الزمان بالنسبة إلى من هو خارجه، كأنه في جزء صغير منه لم يتغير منه شيء يأتيانه، والناس قد انتزعوا طول العدم لا عرضه وعمقه، وكأنه عرض الزمان على ما نقل عن محقق، فكما يتوهم المكان خارج العالم، فكذا الزمان، ولما رتب العالم بعد مرتبته نوبا ورتبا لم يلزم تعطيل الفيض؛ لأن ما رتب على المراتب والنوب لا يجتمع:

سلطنة الدهر هكذا دول      فعر سلطان من يداولها

فالعالم يحضى ويأتى.

وقد يقرر بأن لكل واقعا هو خارجه لا يسع غيره، ويدخل تحت الواقع الأعم، وهي متعددة وواقع الله خارجه لا يسع غيره، ودائم بدوامه، وخارج هناك ينفى غيره، وإن حدثت واقعات آخر من بعد لا تنافيه، وإنما المنافي أن يكون هناك أحد، ومن هناك الواقع كلى، وواقعه تعالى تام كالواحد والاثنين، كل تام في نفسه.

### أنواع العالم

اعلم أن العالم عالمان فقط: عالم التجرد المحض، والتقديس الصرف، وليس في هذه المكانة، والمرتبة إلا الباري تعالى، وعالم المادية، والزمان والمكان، ومسائر غواشي المادة، والنفس الناطقة عند الناطقين بتجردها من علماء الإسلام - كما في المسامرة - ليست



مجردة صرفة، وكذا عالم المثال، وهو تمثل شيء وتشجعه سابقاً أو لاحقاً، فهو عالم الأشباح ففيه الكمية، وهي من غواشى المادة، وإن لم تكن مادة مطلقة له، وعالم العقول أى المجردة المحضة بحيث لا يمضى عليها الزمان وغيره لم يثبت.

وهذا عالمان ليسا فى سلسلة بحيث ينعقد منهما أول وثان، فسلسلة العدد لما بينها مناسبة، كما يظهر الكيل والوزن عند التجانس، والتفاوت والمساواة حينئذ لا بدونه إلا عند أخذ قدر مشترك، فكذا الأمر فى الكم المنفصل، بل هما عالمان متباينان فوقاني وتحتاني، فاعل وفعل، مبدأ وأثر، طول العالم، لا عرضه مرتبة ومرتبة.

فإذا سقط شيء من العالم الأول وقع فى هوة عالم العدم بحيث لا يتفك من شوائبه، وهو عالم المادة وغواشيتها، ودخل فى حيلة الزمان، كدخول المظروف فى المكان، وكما أن هذا لم يستوف كل الفراغ الموهوم، بل وقع فى جزء منه، كذلك ذلك لم يستوف كل الامتداد الموهوم، فهو مسبوق بالعدم، ومحفوف به ولا بد، ولا يحوجنا الأمر إلى البحث عن حقيقة الزمان والمكان، موجودين كانا أو موهومين، فإن أجراء الأحكام يستقيم مع كونهما موهومين، فلنأخذهما كذلك، وإنما أخذنا من عدم اجتماع العدم والوجود وتفارقهما، وعدم اجتماع جسم مع جسم فى موضع وتناوبهما، فإن فى زمان فى مكانين، وإن فى مكان فى زمانين، وكل ما يمر عليه الزمان كالغلك عندهم، قديم بالزمان حادث بالذات، يجرى عليه هذا الحكم، ووضع كذا عندهم؛ لعدم فهم تباين العالمين، فى الأول ليس إلا البارى، وكل ما خلقه سقط فى الثانى، فالتكوين تابع لعالمه كيفما كان، فليس الأمر كجبر سلسلة، بل كسقوط لا يكون إلا مع فراغ، ومهما تأخرنا من الأزل نقطة وقع الأمر فى مهواة بعيدة، فعلمنا بذلك أن ليس تقوم القديم بالحوادث، ولا البسط على الامتداد، بل تحول من عالم إلى عالم متباينين.

### بطلان تقسيم الحادث

وتقسيم الحادث بالذات، والحادث بالزمان ساقط عندنا، مبني على التزام المجردات المحضة من العقول، والقديم بالزمان الحادث بالذات كالأفلاك والكواكب عندهم، وكلها



في الزمان كالمظروف لا يساوي المظروف أصلاً، وقد يعترف به ابن رشد في ابتداء "تهافته" من المسألة الثانية ص ٣٥ والأولى ص ٢٦ وص ٢٧.

يصرح أن كل ما دخل في الزمان كالمكبّل، فهو محصور، والفراغ الذي يتوهم تعطّل الفيض فيه هو موضع بينونة العالمين، ولا بد منه، وإدخال الباري في سلسلة العدد معنا جهل بحقيقة الأمر، ويراجع ما ذكروا في عروض العدد، والهوهو.

### ما يطلق عليه المادة

والمادة يطلق على أشياء: كالهيوولي الأولى، وما يتكون منه الشيء، وما يظهر عند ذكرهم تجريد القوة العاقلة المحسوسات، فذكروا الصور والمعاني، وما ذكروا من تفسيرها في قولهم: كل حادث<sup>(١)</sup> مسبوق بالمادة والمدة، وتلها غواشي، ولا تخلو من الجسمية أو الانتهاء إليها، ولم يعلم حقيقتها كما لم يعلم حقيقة الجسم أيضاً، فليس شيئاً هو بعد جوهرى؛ إذ يمكن أن يكون مذهب أفلاطون في البعد المجرد صحيحاً، بل هو شيء ذو أبعاد لم يكتنه، فلم يؤخذ الزمان إلا من تخلل الأعدام، وعدم اجتماعها مع الوجودات، لا من الأعدام صرفاً، ولا من الوجودات محضاً، فهذا هو ما بالذات في التقدم والتأخر، لا الزمان فإنه تابع، وإن فحص عن مستنده الإلهي فشؤونه، وتلك لا تكون صفات، ولا مفعولات منفصلة، فإن طريقة تكوينها قد ذكر أنه قول "كن"، بل أشبه شيء بها هو التحول من حال إلى حال، كالأفعال اللازمة، ولذا قال: ﴿هو في شأن﴾ لا له شأن، أى الذى يصدر، بل أطواره، ولا أرى يقوم لفظ مقامه، فانقطع التفريع، وجاء لفظ التحول في الصور في الحديث، وأخذ العرفاء لفظ الشؤن من الآية، واستعملوه في التجليات والأدوار، وهذه التجليات المخصوصة مما استأثر بها في الغيب غير نشأتنا لم تبين الشريعة التعبير على انفصالها، بل على كونها عنواناً، فهناك في التحقق مراتب بعض التجليات عنوانات، كما في الرؤيا؛ إذ ليس حصول الشيء في نفسه كحصوله عند غيره

(١) الأسفار (١٥: ٢) والحاشية ص ٨٢.



لغير الباري، وبعضها ليست عنوانات، فالأول كالصور للأعيان، والثاني كالأشخاص  
الناموتية، وإن كان كله تجلياً، وكله منفصلاً، لا قائماً بذاته تعالى، والله أعلم:

سبحان<sup>(١)</sup> من كل الوري برهانه أن ليس شأن ليس فيه شأنه  
والكون طرا من تجلي فعله خالقاً وأمنراً ثم ما عنوانه  
فوجوده هو واقع إذ غيره ألقاه في عدم الوري إمكنه  
فمساله ظرف ومائر خلقه في ظرفه العدم اقتضى فقدانه  
وأخذ من عدم تقدم العدم رأساً على الوجود المطلق قدم الزمان، وعدم تناهيه،  
والأمر كله وراء ذلك، والقدم حقيقة بسيطة لا غير، وأخذ من عدم الاجتماع في الطول  
الزمان، ومن عدم الاجتماع في العرض والجهات المكان، وليس إلا بناء كأنهما فراغ يلقي  
الوجودات فيه، ويكفي في منشأ الانتزاع الوهمي مثل هذا، ولا يحوج إلى أمر ثبوتى،  
فاعلمه فافهمه ولا تنسنا، والله الموفق للصواب.

وتلخص أن ما وراء الوجود المطلق عدم يخلق فيه الممكنات، وهو ظرفها، كما  
قاله العرفاء، قال في "الأسفار"، وذكر الشيخ علاء الدولة في "رسالة الشارد  
الوارد" لأن فوقها يعنى فوق الطبيعة عالم العدم المحض، وظلمة العدم محيط بنور  
الوجود المحدث، وفيها أى في الظلمات توجد عين الحياة اهـ (١: ١٩٦).

ولا بد من الانتهاء إلى هذا الظرف، وإن فرضنا أن التبعد المجرد موجود مثلاً، وإن  
تعلقت الإرادة بإيجاد شيء أزلا لا بد بأن تتعلق بإيجاده في هذا الظرف؛ إذ هو غير  
حاصل بذاته، وكل ما دخل فيه فهو محضوف به ومسبوق به، فهذا أرادته المتكلمون  
والعرفاء.

ولا بد من جريان حكم الظرف على المظروف، وإن كان انتزاعياً، والعدم أيضاً  
كذلك، وإن كان انتزاعياً ينتزع بالقياس إلى الوجود، ومنه صدق القضايا الموجبة المعلوم  
موضوعها، أو الممتنع، كما ذكره الصدر في "الأسفار" (ص ٦٤ و ٨٤)، ومنه البحث  
في تحقق نفس الشيء، أو وجوده في الخارج، بين السيد والسعد، والبحث في ظرف

(١) وفي نسخة: سبحان من برهانه سلطان.



الاتصاف بين الدوائى والصدر الشيرازى، وظرف الاعتبار واللحاظ والمرتبة، وما فى "الأسفار" (٨٢:١)، وما فيه من التقابل (١٣٦:١)، ومن الماهية (١١٢:١).

وبالجملة: ليس الأمر فى تلك الحضرة كمثّل الأمر عندنا، ولا العدم كما نفهمه، بل صورة حقيقة أخرى هناك، إن كان متقدراً، فيكون منتزعا من شأن وجودى بالقياس إلى شىء، كما فى القضايا المعدوم موضوعها، وإذا لم يكن العدم هناك كمثله ههنا متقدراً، زال الاستبعاد، ويراجع ما ذكره الغزالي من المسألة الثانية من "الشهافت" فى العدم، ويراجع ما فى "الأسفار" من آخر فصل ذكر التقدم والتأخر، وإن عدم المعلول لا يستلزم عدم ذات العلة، وإنما يلزم عدم نحو من عليتها، وقد ذكره فى حاشية (٩٤:٤) من "الأسفار" عن القيسيات، أبدى أن العدم الطارئ أزلى لا يعلل، والعلية مبسوطية على سلسلة الكون لا يرتفع بزوال جزء منها أصلها رأساً، وإنما يلزم ذلك بارتفاع مجموع الكون على أصل الإيجاب عندهم، وما ذكره من الحاشية (١٤٠:١) عن "المواقف" و"الأسفار" (٤٥:١ و ٨٦:١)، وحاشيته هناك، ولا بد من فصل أن المعدوم لا يعاد، وبالجملة ليس الأمر أن الزمان فرض عدمه يستلزم وجوده، فهو موجود، بل إذا كان كذلك، فالذى فهموا من حقيقته ليس حقيقته.

وهم ذهبوا إلى أن العدم السابق على الزمان يستلزم وجوده، فهو مبدع ومتصل واحد، ليس فيه أجزاء لا تتجزأ ولا تتخلل الأعدام فيه حتى يثبت، ومن عدم إنباته إلى حضوره عند المبدأ الأول، ومنه إلى أن أعدام الزمانيات غيوبات، لا أعدام واقعية، وكله هوس؛ فإن العدم اللاحق بعد الوجود فى السيال، والمقتضى لا يستلزم وجوده، ويكون وجد فتلاشى، ثم لو تم هذا فى الزمان، فليكن كالمكان لا يستلزم حضوره حضور ما سيوجد فيه من المعدومات.

وصاحب التحصيل يقول: لولا هناك شىء ينعدم بذاته كالحركة، لما وجد الحادث الزمانى، ولما ارتبط الحادث بالقديم، فتناقضهم، وقد اضطربوا فى وجود الحركة القطعية كذلك، وإنما ذلك فى الحركة عندنا تحت قانون مضروب لا بالإيجاب.

وبالجملة لا يستلزم تجرد البارى من الزمان إلا عدم مضيه عليه، لا حضوره وجوداً، فإن كان شخصاً واحداً، فهو متفرض بحقيقته وما فيه أشخاص منبئة، نعم نتعقد فى المبادئ



تمثيل وصور ونمودجات للآثار، وهي التي يراها المكاشفون، ويخبرون عنها سيأتي، وهو عالم المثال على طبقاته، وهو أمر آخر

[عدم انقسام علمه تعالى عند ابن سينا]

وقد ذهب ابن سينا أيضاً إلى عدم انقسام علمه تعالى بالماضي والحال والمستقبل، مع أنه لا يقول: إن الحوادث الزمانية قدماء دهرية، وغير ذلك من تفريعات المعية الدهرية كجعله نحو وجود، كما ذكره الدواني، ولا يعلم أنه مذهبيهم، إلا ما ذكره ابن رشد من وجود أشرف، ويريد الوجود العلمي، ويراجع ما ذكره خواجه زاده من (٨١:١) و (٤٦:٢)، وقد ذكر السبزواري في آخر فصل ربط الحادث بالقديم من (٢٤:١) إلى أن للدهر معنيين، وكذا ذكره الصدر من "فصل الأمور التي في الزمان" قبيل المرحلة الثامنة، وأول السبزواري عبارة أثولوجيا من (٢٩:١)، وهو المراد بما في (٨٦:١) منه وصـ ٨٣. وفي "الأسفار" من أواخر الأول صـ ٣٠٢: بل بدل ما يحكم المدرك الأول اهـ أي الزماني مهم ومفيد، ولعله لا يريد معية دهرية معروفة عند قائلها، وإنما تلك عند الداماد، كما في بحث المثل عنه من (١٢٢:١)، وكذلك ما ذكره في (٥٥:٣) من الثالث هو وجود إلهي لا عقلي، ولا مثالي، ولا طبعي، وليس خارجياً عنه، ويراجع (١٣٥:١).

وذكر أن الطوسي قائل بأن العلم هو الصورة مع هذا، وقال السبزواري: إنه قائل إن علم العلة بالمعلول حضوري، فكله غير مسألة المعية، ومثله في "الأسفار" من مباحث الإرادة، وفي حاشية السبزواري قبيل المرحلة الثامنة موضحاً، وفي (٢٤٢:١) ويراجع "الأسفار" (٦٥:٣) للوجود الجمعي، وما ذكره من (١١١:١) خالفه أيضاً من (١٧٢:٢).

وإنما يجعلها ابن سينا نسبة فقط، ويقرر عدم انقسام العلم، كما في "تهافت الفلاسفة" للغزالي من مسألة العلم، ثم ظاهر عبارته أن المعية مع المتغير في حالة مخصوصة، لا كل حين، وقد ذكر المعية الزمانية بين الزمانيات أيضاً معها، فإنما يصور ظرف المعين لا غير، ولعل بعض القدماء أراد ذكر ظروف لكل، ونفس أمره، كما ذكر



عارف مكاناً أو مكانة لكل، وآخرون مبدأ وأثراً وآخر تفرعات.

والعلم قد يتعلق بالمعدوم، ويكفى فيه الامتياز، كما ذكره خواجه زاده والملا نظام الدين عن المتكلمين، ولا بد من الانتهاء إلى تعلق بالمعدوم كالإرادة، فإنها صفة علمية لا تكون إلا في ذوى العلم، والصورة إن كانت فلابتزاز لا أولاً، ومثله الأمر في طلب المجهول، وليس أن باب العلم ينسد بدونها، وقد ذهب المتأخرون إلى أن علم العلة التامة بالمعلول، حضوري، وعلم الواجب دائم.

وقول أفلاطون من "الأسفار" (١٦٨:٢): إن العالم أبدي غير مكون دائم البقاء، معناه عندي أنه أبدي، وليس بأزلي وغير مكون أي محدث بعد العدم فيما سيأتي، وأبرقلس تلميذه قد ذكره في "الأسفار" من بعد ألفاظه، ولا يقول: يقدم العالم الجسماني، وقول أفلاطون تلميذه الآخر طيماوس، ولم يختلف عليه في نقل الحدوث عنه أن العالم مكون أي فيما مضى، ثم ذكر فساد تركيبه فيما يأتي، لا العدم المحض، وهو الدين السماوي ومناقضته في النفوس لعله على الحالات بعضها تفنى عنده، وبعضها لا، ويذكر الإبقاء والإمساك لا الإيجاب بالذات.

ويحتمل أن يريد بقوله: "غير مكون" أنه لا يفنى فيما يأتي، وأراد حالته الراهنة، ولم يذكر في هذه العبارة حاله بالنظر إلى الباري، وذكره في العبارة الثانية، قال: وقد صرفه الباري من لا نظام إلى نظام، وأراد بقوله: "في النفس" أنه مكون، وإنه ميت غير دائم أي باعتبار ذاته، أو باعتبار بالابتداء.

والظاهر أن كلا القولين دائران في ما بينهما، لا أن أفلاطون متفرد به، كما ينقله المسلمون، وأن أكثر الطبيعيين قائلون بقدمه، وأن أكثر الإلهيين قائلون بحدوثه، فبقيت الطبيعيات كذلك غير موقفة بالإلهيات، والرجوع إلى الله - وهو الغاية - إنما ذكره في الإلهيات<sup>(١)</sup>، والطبيعيات لا تفهم حدوث الزمان، وتحول حالة بسيطة إلى الامتداد، وإنما تفهمه الإلهيات، ولهذا الاجتماع والافتراق بقي في الفنين رأى متناقض.

وتعطل الفيض لا تساعده الأذهان، بخلاف الرجوع إلى الله، فذكروه

(١) كما في "الأسفار" (٩٦:٤).



كثيراً، بخلاف الأول، والصدر الشيرازي أصبر على الغاية والانقراض بما لا يحصى، وأخمل أمر الابتداء، ويلزم من كلامه في مواضع أيضاً حدوثه رأساً، لا التجدد فقط، وأصر في "الأسفار" من قدم الزمان، وأول المرحلة التاسعة على قدم الزمان، وخالفه في "شرح الهداية"، وقد نقل في "الأسفار" من قدم الزمان قدمه عن أرسطو من لفظه، وفي فصل "حدوث العالم" من السفر الثاني وجوده بعد العدم عن أفلاطون، مع حذفه فيه، كما في (١١٥:٢) من لفظه.

وكذا الملا نظام الدين عن جميع الإشرافيين، وتكلم الصدر كلاماً منتشراً في أواخر السفر الثالث من حدوث الأجسام، وأصل الوجه هو تخطيط بعض المبادئ الإلهية ببعض المراتب الخلقية، وكذلك تكلم كلام منتشراً في أواخر الرابع من أبحاث الحشر والمعاد.

وأوضح العبارات في الحدوث بعد العدم عن أرسطو، هو ما ذكره آخر الكلام عنه ومن حاشية (٢٦٤:١).

وأوضح العبارات في رأى الصدر نفسه، هو ما ذكره السبزواري قبيل المرحلة التاسعة، وقيل تفسير الإرادة من السفر الثالث.

وهل يكفي مثل هذا في ضروريات الدين؟ تعرض له محشر في حاشية "شرح التجريد"، فالصدر جعل مستند الزمان شأنًا إلهيًا، وإذا وصلت التوبة إلى عالم الأجسام جعل محله الحركة، ومبجلها أقدم الأجسام، ثم قال بانقراض عالم الأجسام، كما أعلنت الشريعة به، ويجعل محله بعد ذاك شيئاً آخر؛ لأنه يقول بتجديد الأشياء في الجنة، ولم يكثر الكلام في ابتداء العالم، كما أخملت الشريعة أيضاً أمره، وبقي في كلامه الإكثار في أمر التجدد من الطرفين هذا ملخص صنيعه.

ومثل كلامه كلام الفلاسفة، أي الحدوث الدائم، وبعضهم يذكر الانقراض أيضاً، ثم أرسطو لما ذكر شبهة الوجود من العدم، كما ذكره ابن رشد، إنما ذكر الجواب أن يقوم الفعل بالفاعل لا بالمادة، وإن العالم محض فعل دائم لا يحتاج إلى مادة، وإنما ذكرها في مسألة الحادث الزماني لوجه حامل إمكانه، وهو أمر أخبر لم يذكرها في القدم إلا دوام الفعل، والمادة أيضاً فعل، وذكر أرسطو هناك الإرادة لا الإيجاب، ولو



ذكره لم يحتج إلى إبداء تقوم بالفاعل حيث، فافهمه.

وإذا فرض السؤال في الحادث بالذات بالخروج من كنم العدم لم يكف في الجواب القدم إلا على أصل الإيجاب، فاعلمه، ولا تلتبس عليك الأمور والمواضع والوجوه، فقد يقررون في بعض المواضع أن العدم لا ينقلب وجوداً، كما يقرره ابن رشد، وليس هذا ههنا مراد أرسطو، ولا ينجو ابن رشد من السؤال إلا بالإيجاب، لا بالقدم، فالإيجاب لازم لهم، ولا تلبس في الإرادة بمشي بأنها زائدة على العلم؛ إذ هو يصلح للضدين، بخلاف الإرادة؛ فإنه مذهب المتكلمين لا الفلاسفة، وعبارة أرسطو واقعة بالنظر إلى بعض الأمور، لا تمام مذهبهم فادره، وأيضاً لا تدل على زيادة الإرادة، وإنما أجاب من سؤال الخروج من العدم.

وصيرورة الترتيب السببي والمسببي هناك ترتيباً زمانياً ههنا من كلام ابن سينا في "الأسفار" (٤: ١٢٨).

وقال من (٤: ١٦٦): واتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل، وإنما يتعدد بتعدد القابل بالعرض، فإذا أفسدت القوابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصلية التي له من جهة الفاعل، فافهم، هذا فإنه نافع جداً.

أقول: كأنه يدل على أن الفعل الإرادي يكون كامناً في الفاعل أولاً، ثم يظهر وهو الحدوث، ولعل تعلق الإرادة بالمراد ليس تعلق مبدأ وأثر يكون، وإن كان قديمين، ولا تعلق جعل إبداعى، ولا تعلق تطور وشأن، ولا تعلق علوية ومعلولية، بل تعلق فاعل وفعل، وهو كأصل ثم وجوده، ثم تفرع عنه فرع، وكذلك في البشر، ويتوهم التقارون بدون تراخ بيني معية، فطبيعة الإرادة تستلزم الحدوث، ولا يكفي أن الإرادة هناك، والمراد كذلك أزيلان، وهل الفاعل الإرادة، أو هي شرط أو معدة؟ الظاهر أن الفاعل للفعل هو المرید، ولا بد هناك من قسم يكون بعد وجوده أو أثره الوجود، ولم يذكروا إلا المعد، وإلا أن الفاعل في الفعل القسرى طبيعة المقسور بعد القسر، فهم لم يستوعبوا حقيقة الأقسام كلها.

ونحو التنفس مما قيل: إنه مركب من الطبيعي والإرادي، فالإرادة في مرتبة العلم الحضورى التسخيرى، كما في "الأسفار" من فصل انقسام الحركة بانقسام فاعلها



(٢٥٤:١)، ومنه ما قيل:

جو آدم را فرستاديم بيرون      جمال خویش بر صحرا نهاديم

### أقسام الفعل

والفعل ينقسم إلى إيجابى، وتسخيرى، وإرادى، وطبعى، وقسرى، وإلى ما بالذات، وما بالعرض، ثم الإيجاب والعلة فى حقه، نقص بالنسبة إلى المخلوقات والأفعال، والإرادة حكم المالكية، والزام تعطيل الفيض يعود بضده إلى الشغل بالسواقل، وهو أيضاً نقص جعله مشغولاً بالعمل، كالخادم والأجير، والإرادة مع قدم المراد لا يتميز فى الشاهد عن الإيجاب، فكان الإيجاد بعد العدم أحسن حكمة، ومالكية فعندهم كأنه ميكانيكية، وعند آخرين كمزاوٍ للعمل طول عمره، وعندنا كملك الأملاك يحكم بما يشاء.

ثم كل ذلك تجلّى حتى لا يلزم الشغل، وليس التجلّى إيجاباً، فإنه لا يلزم من فهم الإيجاب فهمه، فعالم الخلق قسم من فعله، وهناك سائر الأقسام زعموه كل فعله، وهو أقل قليل برز إلى مساحة الظهور، والقدرة عندهم على جانب، وكذا الإرادة، وكذا تنحصران فى العالم المشهود وكله هوس، وقد وافق السيد الدّاماد أهل الحق فى تفسير القدرة، كما فى "الأسفار" (٧٢:١)، وناقض الصّدر نفسه من (١٦٤:١) من "أحكام العلة الفاعلية" وصـ ١٤٣، وكل ما هو منفصل عنه لا يكون إلا بعد العدم، ومحفوظاً به بخلاف ما قام به.

ثم إذا كان المراد قديماً كان معلوماً قديماً بالعلم الانفعالى، فلا يصلح لتعلق العلم الفعلى، وهذا على أصلهم بكفاية العلم الفعلى، والأمر أن العلم قديم، وهو تجل منه المعلوم، وليس من خارج على طريقة الدور المعنى، وليست الأفكار والتصورات عنده من خارجه.

ثم الزمان ليس ظرفاً على حدة يسأل عن التعطيل فيه، وكذا العدم، بل هو انفصال شىء صادراً عنه، فينشأ من انفصاله الزمان، واحتفاف العدم، وصار من بعض الشؤون والأفعال، أخذ من نحو هذه التصاريح والغير، فافهمه، فإنه الفصل فى البحث.



وبالجملة ليس القدم، والحدوث وصفاً إعطائياً وبالعبر، بل من توابع حقائق الأشياء، كالإمكان والوجوب، فكل ما هو قائم به، ففى الفعلية المحضة وقديم، وكل ما هو قديم فهو قائم به، وكل ما انفصل منه فهو حادث، ولو كان فعلنا منفصلاً منا لعله تراخى منا، فإنه وجوداً انفك عن وجوده، لا مبدأ وأثر، فهو تحول من حال إلى حال، لا شيئان معاً، بل شيء محول واحد، ودار فى الأطوار، فحصل أن المبدأ والأثر يعقل قديماً بخلاف شيء واحد تحول، ودار فى الأطوار، ونحوه الزمان ليس ظرفاً للقدم، أو بإزاءه على طريقة المبدأ والأثر، أو المنشأ والمنزع، بل هناك شيء واحد تحول من بساطة إلى امتداد، كشيء واحد دار فى الأطوار والأحوال، فهناك أمر كالمضى والإضاءة، وكالتخييل تحول شوقاً، ثم إرادة وتحريكاً، وكالعلم والقدرة، والإرادة ثم التكوين.

وقد اعترف الصدر بالانفصال هناك حيث يقول: إن قيام الصور بالنفس كقيام المخلوق بالخالق، وهو أمثبه وهو ماثول لا حلول.

ثم ما هو قديم فلعله فى كل الظروف قديم، وبالنسبة إلى العلم والقدرة والإرادة فى درجة واحدة، فما تعلق الإرادة بإيجاده، وما إبداء الحدوث الذاتى والعدم الذاتى؛ إذ ترتيب مراتب هذه الصفات فى حقه، إنما تؤخذ بالقياس على البشر، ولا يوثق به فى مثل الأمور الإلهية، ودوام الفاعل ودوام فعله تخريج وقياس ينافيه عدة أمور، وقد قرر أن الشيء قد يكون ممكناً بقياس، ممتمناً بقياس آخر، لا أنه يكون بكل وجه كذلك، فاعلمه وافهمه.

وليس أن المراد يلزم أن يتخلف عن الإرادة، بل لا تتعلق بالقديم على ما ذكرنا؛ فإن وضع الترتيب فى تلك الصفات لا يؤمن عليه، وقول إن الجماعل هو الإرادة لا العلم لا يكفى، فلعل شأن القدم لا يسع ذلك أيضاً، والله سبحانه وتعالى أعلم، وعلمه أحكم.

وذهب بعض المتكلمين إلى أن الإرادة صفة غير تأثيرية، وأنها صفة من شأنها تخصيص بعض المقدورات ببعض أوقاتها، ولعلها شرط تترجعه القدرة بعدها، وكون زيد ذا علم وقدرة وإرادة كلية هو معاً فى الشاهد، وعند الفعل يكون التخييل الجزئى، ثم الإرادة الجزئية، ثم توجه القدرة الجزئية، ولا يكون هناك كذلك، بل واحد واحد ينحسب على الكل دفعة واحدة، ولا يخفى أن تفريع الأحكام هناك على الترتيب



الذهنى، والاعتبارات الذهنية مع ضيق القدم جسارية.

فإن قيل: فإن العلم يتعلق بأنى أريده قديماً، قيل: وكذا بكونه بالإرادة، وهى وهى فى حالة، بل القدم أيضاً كذلك، فليس إلا تمييزاً ذهنياً لا يكتفى به فى ذلك الخارج الأقوى، ولعل هذا أراد من قال: إن القدرة لا تتعلق بالقديم؛ فإنه اعتبارى ليس إلا، وسيما إذا لم تكن الإرادة مجازفة يجعلها قديماً، بل كان القديم قديماً باستحقاقه، وابن رشد؛ لما نفى الوجوب بالغير عندهم، وفسر الإمكان بما يوجد مرة، وينعدم أخرى، فهو ينفى الحدوث الذاتى مع القدم الزمانى أيضاً، ويجعل القديم ضرورياً، وإن لا هو مبدأ أول وهو الفلسفة، وابن سينا إنما خرج هذه الأشياء اتباعاً للمتكلمين، أو الفارابى حين احتاج إليه فى الجمع بين الرأيين، ولهذا ذهب ابن رشد إلى التأويل من عنده فى إطلاق الحدوث ص ٦٢-٩٨ على العالم من ص ٤٦؛ لأنه لم ينقل عنهم عنده إلا عن أفلاطون وص ٤٤، وكذلك فى كلام أرسطو من ص ١٠٣، وقدح فى استدلال ابن سينا الذى تفرد به، ولم يسلكه الفلاسفة قبله لمثل هذه الأمور لإخداثة للإمكان تفسيراً من عنده، وهم لا يسندون القديم إلى الاختيار، كما ذكره الرازى ونقله فى "الأسفار" من القدرة، ولهذا ذهبوا إلى الإيجاب، وما ذكره الطونسى مناقشة لفظية تزول بتحرير الكلام.

والحاصل أنه لا يوفر مقتضى الإرادة على حيالها ههنا؛ لمساوقة العلم والقدرة، واشتباكهما بها، بل القدم فى نفسه أيضاً منسحب على كل المواطن الواقعية، وآت بمقتضاها عليها، كما يظهر من حاشية "الأسفار" (١: ١٦١)، ليس أن موطننا يخلو لمقتضى أحدهما، فالاعتبارات لا تغنى من جوع، وصار كشيء ممكن بقياس ممتنع بقياس آخر، هو ممتنع فى الواقع، وحصل أن الأزل والأبد كلاهما حالة بسيطة، وما أخذ من عدم تقدم العدم على الوجود المطلق، وعدم لحوق امتدادهما من انتزاع الأوهام، لا غير.

وقالوا: الحاوى ليس متقدماً بالطبع على المحوى لئلا يلزم الخلاء فى مرتبته، والإخراج من العدم المحض، هو الأولى والأقوى فى القدرة بخلاف ما زعموا، فإنه لا يعتاز عن الفاعل الطبيعى، ولذا احتاجوا إلى اعتبار وجه الفاعل الإلهى، ولا يغنى فهذه الحكمة فى تعلق الإرادة بوقت خاص قد وضحت، وكان الحكمة من الأمور الاستحسانية، وقد أوضح الفاعل فى "الأسفار" من تقسيم آخر للقوة الفاعلية (١: ٢١٢)، وتقسيم الفاعل



من الفصل السابق، وفي إفادة تفضيلته من ص ١٦٥ في أصناف الفاعل وحاشيته هناك، وذكر الفاعل بالتجلى، ومنه يخرج تقسيم الفعل.

وأما إرجاع الصفات إلى الذات، فلا يهدم أيضاً الأحكام، ثم إن الإرادة الإلهية جزئى ينسحب على الكون كله وجوداً وعدماً، فلم يلزم زوال الأزلى عند فناء الحادث. هذا؛ وقد أصر على "الأسفار" عنهم على كون هذه الأشياء هناك شيئاً واحداً من مباحث الإرادة، ومن مباحث الصفات، وقد نقله عن أبي طالب المكي، وعن معلميه أبي نصر وابن سينا (١٢٨:٣).

ثم إذا كان العلم قديماً، والمعلوم قد يكون حادثاً، وكذا الإرادة والمراد والقدرة، فليكن الفيض كذلك يكون هناك قديماً، والفائض حادثاً ونحوه كلامه المتعلق قديم، والمتعلق حادث، وقد سموه إضافة إشراقية لا مقولية، واعتبر بالاستعداد للشيء في الشيء، ليس إلا ذاته لا المستعد له، ثم بعد تحققه تعقل إضافة تقوم بالطرفين، وقبله أيضاً تعلق ليس إلا بذاته الصالحة للأخذ، نظيراً المنشأ الانتزاع، فصار الأمر أن الشيء قد يكون قديماً من طرف، حادثاً من طرف آخر، وذلك في التعليقات، ومنه ما يقوله الشيخ علاء الدولة: الوجود الحق، والوجود المطلق، والوجود الحادث، قال: كما في "الأسفار" من (١٩٤:١)، فالفيض وجود مطلق، والمظاهر وجود مقيد، والمفيض وجود حق اهـ، والمطلق مهنا لا بد أن يتقدم خارجاً، ثم يتعدد بالتقييد، وهذه أيضاً حكمة، وليست نسبة المبدأ والأثر، فيبقى هذا واحداً، وذلك متعدداً، وكلاهما قديمان؛ إذ المطلق هو الذي صار مقيداً في حالة ثانية، وبعد تحققه في الخارج أولاً، وإلا كان ذهنيًا، وإذ الحوادث مهنا مسبوبة بالعدم سبقاً انفكاً كياً، ومجموعها أيضاً مسبوق به كذلك، ونظير بقاء الورد مغالطة، ليس فيه الحكم سبق العدم، بل حكم آخر، وما ذكره في "الأسفار" من (١٤٣:١)، إنما مشاه في المتصل الواحد، لا في المتعدد المنفصل بعضه من بعض، وهو قديم عندهم بحياله، والسؤال فيه باقٍ، لا في الربط بل في القدم، وتقوم القديم بالحوادث.

ثم إن الحركة السماوية لم تثبت في الاكتشافات الجديدة، والكواكب لها خرق والقيام، فلم تكن أقدم الحركات، ولا أقدم الأجسام.

ثم إذا كان العلم، والإرادة، والقدرة قديماً، والمتعلق حادثاً كان بعض المبادئ قديماً،



وهي مبادئ ضرورية، لا استحسانية التي سماها الأشعري أسباباً عادية؛ فلم يكن هناك تعطيل؛ إذ كان سبيل الفعل الإرادى، هو هذا، وهذه المبادئ وأمرها صار منشأ الغلط في مسألة قدم العالم، زعموا الفعل هو الفيض فقط، وقالوا: بالقدم لا اختلاط الأمر، والتباسه عليهم، وهي أشرف من الفعل هناك، وإنما كان الفعل هو الأشرف عندنا لمكان حاجتنا إليه، فالتبس الأمر أيضاً، وقد صرح في "الأسفار" من مباحث "العناية" بكون الحكمة ضرورية واستحسانية، كما صرح به ابن رشد أيضاً.

ثم إن هناك فعلاً، وأثر فعل في الفعل المتعدي، والفعل هو المفعول المطلق، وهو يكون فينا متصلاً بنا، ولا يبقى، بخلاف الأثر فقد يبقى بقاءً محل، وهو المفعول به، وهذا الفعل والمفعول. اختلف الحكماء فيه، كما في "الملل والنحل": أنهما واحدان ومتغايران، وسبباً هذه الوحدة في الإيجاد، وعند أهل السنة كما في "شفاء العليل" عن البغوي متغايران، والعالم أثر الفعل، فيحمل على أن يكون الفعل دائماً، وهو الشجلى بدوام الفاعل، لا أثره، وهو الذى أراده السمناني من حضرة الذات، وحضرة الصفات، وحضرة الأفعال، وحضرة آلائها، فالفيض كالشمس، والفيض كالضياء، وهو الوجود المبسط على هياكل الموجودات، والفائض - وهو المحدثات - كالأظلال، وما الكمال<sup>(١)</sup> في الأظلال، وإن قيل: "والظل نور إن تزنه بالظلم".

فمن كان مبلغ علمه هذه الأعدام ضائق عليه التعطيل، كالشعر يقصد للعمل<sup>(٢)</sup> يرجى الفتى كى ما يضر وينفع، وكالبناء للبناء، لا كالشمس والمستضىء بها هي كاملة، وإن لم يوجد مستنير هناك، أو كان المستنير كأنه نجم من نورها، وههنا أيضاً تقيد الفيض بعد وجوده مطلقاً كأصل وفرع.

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ فَالْمِشْكَاةُ مَحَلٌّ وَضَعِ الْمِصْبَاحُ كَمَا تَسِيرُ الْأَشْيَاءُ وَالزُّجَاجَةُ لَهَا دَخَلٌ فِي

(١) وما يقال كما في "الأسفار" (٥٣:١): إن الفعل الذاتى لا يتبدل، فليس فعله كذلك إلا الوجود المطلق، لا هذه الملحقات الطارئة، ولولا تقدم المطلق واقعاً لما امتاز عن المفيد في نفسه، كنور الشمس في نفسه عن استنارة الأشياء بها، وراجع حاشية "الأسفار" من (١٦:١)، ولا بد والممكنات أنفسها حجب وحواجز.

(٢) بينى وبينك أنى قد بناز عني، فارفع بملطفك إياي من البين.



مزید الإضاءة، ولذا جاء النظم هكذا، وأيضاً المشكاة ليعكس النور، لا ليتنور هو، فمن  
يصر الخفاش من جعل الظل منتهى كمال الشمس:

دریا بوجب سود خویش موجی دارد

خس پندارد که این کشاکش باوے مست

وما للشرور والأعداء أن يساير الخير والوجود:

قیاحتہای فعل ما کہ سگ زان عار می دارد

بجز دریای فضل تو کی شوید این قیاحتہا

ثم إذا كان كل شيء مبتدأ منه، فليكن له الابتداء أيضاً، وتحولاً من وحدة إلى كثرة  
من أمر واحد، لا شيئان أحدهما مبدأ، والآخر أثر، بل شيء واحد تطور، وإذا لم يأت  
الانتهاء في المستقبل، فليكن باقياً، فهذا هو السر في حدوث العالم وأبديته معه، وفي المبدأ  
والأثر لا انفكاك، بخلاف أطوار شيء واحد، فإن بعضها منفك من بعض، والمبدأ والأثر  
في الطول، بخلاف الأطوار؛ فإنها في العرض كأفعال زيد، وأطواره كلها في درجة  
يتحول فيها، فافهم هاتين السلسلتين، ونسبة المبدأ إلى الآثار الطولية مترتبة، بخلاف  
الأطوار العرضية، والله أعلم بحقائق الأمور.

والأول: كشعاع<sup>(١)</sup> الشمس وقع على مرآة، ومنها على ماء، ومنه على جدار،  
ومنه على الأرض في وقت.

والثاني: كتجلى شيء بعد شيء، واستنارته نوباً في الشمس، ويكون مرة بعد  
مرة، وهذا هو الأمر في العالم ونوبه، وإذا ارتفع الحجاب من البين قلعله لا يبقى الطول،  
ويعود كله عرضاً:

زحسنت هر کسے هر دم جدیدے دیگر آغازد

رخت گر جلوه سازد نمائد این حکایتها

(١) أو كناية ميكانيكية تحرك أخرى، وهي أخرى، وهكذا، وواحدة تفعل أفعالا متماثلة، واحداً بعد واحد، وفي  
حاشية الأسفار<sup>(٢٢٩: ١)</sup>، فإن الصورة الجسمية موجودة بوجود خارجي، والصورة النوعية موجودة بوجود  
آخر مرتباً لا متكافئاً، كما في الصور النوعية، كل بالقياس إلى الأخرى.



عنایتہائے بے علت کہ باہر مفلسے داری

دگر رہ باز می دارد اُمید آن عنایتہا

والبسيط الخارجی يعمل عمل متعدد، ويقوم مقامه، ولا يلزم منه تركيب فيه أصلاً، فالشمول على معاني كثيرة أمر، والبساطة، والمفهومية، وكونه لا جزء له أمر آخر، غلطوا به إذ حال الوجود الخارجی يشمل مع بساطته معاني كثيرة، وحال المفهوم بحيث يفرّد أفراداً محضاً متغاير، ولا يلزم من ذلك أن يجوز للبارئ جزء ذهنی؛ لأنه يؤخذ بالنظر إلى المشارکات والمباينات، والبارئ برئ من ذلك أيضاً.

ثم ما ذا يصنع بهذه الشبهة الذهنية بعد ما رأينا الخارج خلافه إننا ووقعنا، إلا أنه مغالطة ومفسطة، والذهن ظرف الخلط والتعريف، وقد أوضحه في "الأسفار" (١: ٢٨٧) من التعقل.

ثم إن أخذ القديم بالنوع قديماً بالشخص متصلاً اتصالاً إضافياً يساوي الزمان، ويسقط سؤال وجود الحادث الزماني في الأزل، وتقوم القديم بالحوادث مفسطة، ولا اتصال في المباينات عندهم أيضاً.

وعندهم دوام السبب القابلي، وهو سلسلة الاستعدادات، ودوام السبب الفاعلي، وهو الأوضاع الفلكية، أو الحركة الدائمة الشخصية تابعان لدوام فعل الفاعل الإلهي، وربط الحادث اليومي، إنما هو بمبادئه المخصوصة إلى الحركة، وهي شخص واحد عندهم، وليس كل سلسلة الاستعدادات مبادئ له، فإن في الهيولى استعداد كل شيء مادي، وليس كله متناسباً له، بل الاستعداد متشابه، ولا ميز في صرف القوة، وقد يقطع التماسك مواعيد وقوادح في البين، كما في "الأسفار" (٣: ٩٤)، وإن كان كل صورة سابقة معدة فلا حجة، وهو قولهم يحتاج الربط إلى أصل قديم، وشرط حادث.

وبالجملة: المادة محل كل فعل، لا غير، والفعل يستند إلى مبادئه، وهي متناهية إن كانت الشرائط أو المعدات غير متناهية، فلضرورة دوام الفعل لا للربط، وقد أوضحه خواجه زاده من ص ٢١ والغزالي ص ١٣ ر ص ٥٦-٦١ و ص ٢٨-٥٠، وما للفانيات أن تدخل في البين إلا لوصول النوبة إلى الحادث، فالفاعل للخطوات لكل واحد منها هو المتخطي، ولكل خطوة ربط الصدور مع ذلك الفاعل الواحد، وإنما تدخل لها في النوبة،



ولا يقال: إن الربط بواسطتها، بل بعدها إن لم يتساهل - هذا - ثم إن كانت هذه السلسلة تحت قانون مجعول ومضروب بالاختيار، فوجوده وعدمه سواء، ولا رجوع الأمر إلى الإيجاب، وهم فيه منحرفون عن الحق والصواب، وإذا كان الإيجاب أى عدم القدرة على الجانبين قبيحا بالنسبة إليه تعالى، وقبيحا فى نفسه كان باطلا، وتعينت الإرادة.

ثم الكلام فى وجه تعلقها فى وقت مخصوص كلام فى الحكمة بعد وجوب تحققها بالقطع، والحكمة لا تحصى، وليس فى طوق البشر إحصاءها، ولا يجوز نفى شىء دل الدليل على إثباته قطعاً بعدم علمها، فلتكن لم تعلم فاكشف هذه المغالطات والتلبسات.

وبالجملة مذهبهم استناد الحادث إلى القديم بمحصور، إلا أنه مجامع لغير محصور من خارج، وهذا هو الذى أرادوا بأنه لا يستند حادث هو أول الحوادث، أراد الغزالي به حادثاً وقع الكلام فيه، وشرع به فيه، وفرض البحث فيه، لا ما يلزم بعد ذلك من سلسلة، لا أنه يدخل كل السلسلة فى الوسط، ولعله أيضاً لا ينافى ما قرره ابن رشد ص ٣٠ أيضاً من استناد الحادث فى ضمن الكل، فإنه لا ينفى الاستناد أصالة، فليكن كل مستنداً باستناد استناد، كما قرره فى ص ٨ أيضاً وص ٧٠، وعليه يحمل ما فى ص ١٩، وكله تأول وتمحل، والسببية عندهم أكيدة وضرورية وذاتية، ولما ذكرنا يذكرون أنه انقطع التسلسل بالاستناد إليه فى "العلل" أى فى العدد لا بمجرد أنه لا علة له، وإن كانت الجملة غير متناهية، فهم يجعلون غير المتناهى فعلاً له، والفاعل على حدة منه، وهذا طول العالم وعرضه عندهم، وهو كمراحل واقعة فى البين.

وأما الدهرية فعندهم سلسلتان: تحتانية وفوقانية، وكل سابق سبب للاحق مسببة بالذات مدخلية مع الاستناد إلى أوضاع الفلك، كل مسبب فاعلى يتم بالاجتماع، هذا أراد ابن رشد بما فى ص ٧٠:

بود بساطِرم تخته مشق قدم

كلك مشيت چوبست رنگِ نقوش وجود



آنچه که طرحش نهاد خواست که محوش نکرد

صورت<sup>(١)</sup> نقاشی بهر بقا وانمود

وهذا الذى اراده فى "الأسفار" من "فصل فى أقسام الممكن" ص ٩٨، وينبغى أن يراجع ما ذكره فى فصل أبطال الدور والتسلسل من (١٤٧: ١)، فقد يوافق ابن رشد، وذكر عبارات عن ابن سينا فى مباحث الإرادة، واستجابة الدعاء، فيها التعبير بأمر منكر، كما فى (٨٩-٩٤: ٣)، وصرح به فى فصل شمول إرادته تعالى (٨٤: ٣).

وقوله فى "فصل إن حدوث كل حادث زمانى يقتصر إلى حركة دورية غير منقطعة" ص ٢٠٨، وقوله: "لكن الفلاسفة التزموا التسلسل لعدم عثورهم على هذا الأصل، وهو أصله أن للطبيعة وجهين: عقلى وقضائى، وكونى قدرى، ولو عثروا عليه لكانوا فى غنية من التسلسل"، ثم بعد ذلك كله تقرير لمذهبهم سواء بسواء.

وكذلك فى آخر "فصل أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء" ص ١٥٦، وكذلك فى آخر "فصل وجوب وجود العلة عند وجود معلولها" ص ١٤٣ و ص ١٧٢، وأراد بالتسلسل تسلسل الأمور الحوادث، لا تسلسل أجزاء الحركة، فإنها وراء ذلك، وقوله: فى ص ٢٠٨ "بأن الطبيعة المتجددة بذاتها" لعله أراد غير المنقطعة الوجود، ثم استدرك بقوله: "لكن المنقطعة الوجود، وتلك لا بد لها من حركة سابقة، وتلك الحركة مسبقة بطبيعة أخرى حافظة لزمانها"، ففى انتظام هذا الاستدلال لا بد من أحد أمرين: إما بالتسلسل، وإما الانتهاء، وأما ضرورة كليهما فى الخارج فلدواع أخرى، والباب لإثبات الحركة الدورية، ففى العبارة نحو كدورة، ومراده من المواضع الأخر واضح.

ويقول: "إن التسلسل فى العرض لا يكفى فى الاستناد طولا ما لم يبد فى الطبيعة وجهان"، وهذا أراد بقوله: "والتحقيق" فهذا التحقيق من عنده ينازعهم به، كما ذكره فى "فصل إثبات الطبيعة لكل متحرك" من ص ٢٢٤، وبعض القيود فى العبارة، قد ذكرها فى ص ٢٣٦ من فصل ربط الحادث بالقديم كقيد دوام تلك الحركة، وقصر فى

(١) وفى نسخة: صنعت.



ص ٢٠٨، فترك قيوداً ضرورية، فليعلم ذلك.

وقد ذكر وجه الاستناد في آخر "فصل الوحدة العددية، والنوعية، والجنسية للحركة" ص ٢٥٠، وصرح بحدوث بعض الأسباب من (١: ٣٥)، وإنها بعض ومن ص ٤٣ و ص ٥٧، ولا ينافي ما في ص ٨٨، وفي "فصل أنه هل يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة" (١: ١٥٨) توضيحه وفي حاشيته (١: ١٥٩).

وأرسطو لو كان قائلاً بالمعية الدهرية على تفاريحها، وأن الحوادث الزمانية قدماء دهرية، وأنها نحو وجود، لما كان قائلاً بعدم جواز غير المتناهي بالفعل، وعدم مساواة الجزء الكل، كما ذكره ابن رشد عنه، فما ذكره في "أثولوجيا" "أن الممكنات كلها حاضرة عند المبدأ الأول على الضرورة، والبت، وبالنسبة إلى المبدأ الأول واجبات"، إنما أراد به اعتبار الوجود الإلهي، واعتبار الوجود الطبيعي على ما فسره بحر العلوم في حاشية ملا جلال، أو نحو ذلك، ولما جاوز التسلسل على سبيل التعاقب، ولما فرق بينه وبين الاجتماع.

ثم إذا كان عندنا مشاهدة أن غير المتناهي في المستقبل في التعاقب لا يخرج إلى الفعل، فكذلك نظيره في الماضي، وتمويه ابن رشد: أنه لا انقضاء لغير المتناهي، كذلك عندهم، يريد أنه لا يقال: إنه دخل في الزمان كالمظروف في الظرف، وإنما هو مساو له كالظرف، وهذا تخريج لا يمنع من أن يعبر أنه لا يصل غير المتناهي نوبته إلى الزمان الحاضر، وهذا لا جواب عنه عنده، وكذا ما خرج في "الأسفار" من أواخر الثالث (٣: ١٧٩) لا يزيد ما وقع في الخارج، وكأنه بإعادته بعينه كالمصادرة، وكذا أعاده من السفر الثاني، وليس بشيء لنظير المستقبل، وهو الفاصل، والأولى بالاعتبار، وكأنه أي ابن رشد في تخريجه الذي خرج وعنون به، يريد التوسعية، وليست مرادنا، وهم قائلون: "إن القطعية من الحقائق المقتضية، فليس الأمر في فهم الأزل كما يتوهم، بل تحول من عدم زمان إلى وجوده، ومن حالة بسيطة إلى الامتداد، وكلام ابن رشد يدل على أن السؤال وارد، وليس عنده بعد ذلك إلا التمويه.

والذي في الشاهد ابتداء الأنواع المركبة، فما لا يداغ مادتها من قبل، يستعملها عند الحاجة، ثم فناءها وبقاء الأرواح، وهو الشرع، وهكذا حال الأفعال الإرادية في



الشاهد.

وقد اكتشف انقراض بعض الأنواع أيضاً في عصرنا هذا، وفقدناها الآن، وقد صرح ابن رشد بقدوم الأنواع عندهم، ولعله أراد جملة، فقد صرح ابن سينا بخلافه، كما في "الأسفار" (٩٢:٣).

تمثيل في الإنجيل يليق بأن القديم لا يتعدد من الفارق ٨٣ الأصحاح قوله: والحادث الزماني حادث الآن أيضاً، نظيره في كلام الغزالي "شرح العقائد الجلالية" وأجاب عنه في "الأسفار" من "فصل وجوب وجود العلة عند وجود معلولها" من (١٤٣:١)، وقد أجبنا عنه على حدة.

قوله: وكذا في استحالة الصور النوعية ذكر صورة الاتصال فيها من "الأسفار" من فصل كيفية عدم الحركة (٢٤٦:١)، وقرره مزيد تقرير في فصل وقوع الحركة في كل واحدة من المقولات الخمس من (٢٢٨:١)، ومن فصل ذكره خواص الجواهر من (٩١:٢)، ومن فصل تحقيق مبدأ الحركة القسرية، وحاشيته (٢٥٥:١)، ومن اشتداد الوجود من أوائل الكتاب، ومن (٩٦:٤).

قوله: وما يقال: كما يقوله الصدر الشيرازي، أجاب بهذا الجواب السبزواري من (٣٠٣:١) من جانب الطوسي للصدر في فصل العلم بالشخصيات.

واعلم أنه إذا كان عندهم متحرك قديم عن محرك قديم، وتحققت الشرائط وارتفعت الموانع، وجد المعلول لا يفعل جديد، بل في ضمن الكل، كما ذكره ابن رشد من ص ٢٠، وما ذكره في ص ٧٠، وذكر التقييد بقوله: في حين توليده إياه، فهو كذلك في ضمن الكل، وإلا فقد ذكر أن بعضهم ينكر واهب الصور أيضاً، وأن الحرارة تفعل الحرارة عندهم، وإذا كان فساد الصور وكونها أيضاً بالحركة لا دفعة، كما قرره في "الأسفار"، وكان الوسط له نسبة قريبة إلى الطرفين لا كالطفرة، فلا ماء ولا هواء<sup>(١)</sup>، استراحوا من كل ذلك في الوقت الحاضر، واستند النوع بالكل لا بالجزء، فهذه الفلسفة وهو الإيجاب، وعندنا كل ذلك تحت قانون مضروب بالإرادة، وإن كانت دفعة مبسوطة

(١) رتي تسخة أو ماء وهواء.



على الكون وجوداً وعدمًا ضربة، كما ذكر في "فصل الخطاب"، وفي "شرح المقاصد" من العلم.

وإذا حللت بتحليل الكون إلى الأجزاء، فذلك يسمى تعلقاً وهو الاختيار، وبالجملة من كونه تحت قانون مقرر يتوهم كأنه تحول بطبع الكون من داخله، وليس الأمر كذلك.

هست جهان منتظم ومرتبط اندر وجود جز جسم... ان كے بود آنكه نظامش نمود  
طبع مفائر چنین ربط حلولی گزین متفعل وفاعلی حسن تكافی نبود  
نسبت ناظم بود مساوی همه بالسواء جزء كجا می مزد حازی كل در نمود  
جسم و طبیعت كه هست صورة ترکیب شان هم زید دیگرے كوست فراز شهود

دفع إشكال فی برهان الفصل والوصل من حاشيته (٢٢٩: ١) من اتصال الهيولى أى وحدتها وحدتين.

فإن هناك علاقة الملزومية واللازمية، بأن يكون الملزوم حاملاً لل لازم، وليس تأثيراً فيما يخرج عنه، وكذا علاقة الموصوفية والصفية، كالنار بالنسبة إلى الحرارة، لا بالنسبة إلى الإحراق، وذلك الحامل يكون في غريزته وذاته حمل المحمول، وليس ذلك تأثيراً فيما عداه مما خرج.

وأما علاقة العلية والمعلولية، فالظاهر أنه تأثير فيما عدا هذا الشيء، لا في محموله كالنار بالنسبة إلى الإحراق، بالنسبة إلى الحرارة القائمة بها، وإذن هذا جعل في ثاني الحال، وليس بإيجاب بالذات، كما للملزم بالنسبة إلى اللازم، والموصوف بالنسبة إلى الصفة، سموه جعلاً وعلية، وليس إلا إيجاباً وغريزياً وأمرًا تسخيرياً من الغير، لا علية حقيقية.

وهناك قسم آخر لا يكمل التقسيم إلا باستيفاءه، وهو إصدار بالجعل في ثاني الآن، بعد تمام الجاعل في نفسه، كالإرادة موجود مستقل، يصدر عنها موجود آخر منفصل، لا حامل ومحمول، ولا بد من هذا القسم، وهو نسبة الباري إلى العالم، ولا يقال: إن مثل تلك النسبة إلى نفس الإرادة أيضاً؛ لأن الإرادة الأزلية ليست كإرادتنا أودعت فينا مبدأ نستعملها عند الحاجات كالباصرة، وهي فينا أن خلقنا ذا إرادة من شأننا الإرادة، فقينا إيداع ذخيرة نستعملها؛ لأنه من الغير بخلافه تعالى، وهذا هو الوجه في إنكار زيادة



الصفات (١٧٢:٣).

والخروج إلى العلة ليس هو الإمكان، كالذى يكون فى ممكن بقى فى العدم، ولا حدوث فى أول آن، بل وجود يكون من الغير، فالعلة هو الموجدية، وكأن المراد بالحدوث الوجود فى مقابلة العدم، بأن رفع هذا ووضع ذلك بدله.

وهو معنى الإمكان عند الفلاسفة، كما ذكره ابن رشد: أنه ما جاز أن يوجد، وجاز أن يعدم، وتفسيره بالاحتياج الذاتى والفاقة، وإن كان ضرورى الوجود، وفى غريزة الملزوم من مختارات نحو ابن سينا، فلا يشمل صفات الواجب، وإذن ما بحثوا فى وجوبها، وتعدد الوجباء، وإمكانها غير طائل، وهو راجع إلى التفسير لا غير، وكذا تخريج ابن سينا لحدوث الذاتى نحو هذا، ولعل هذا مسألة المتكلمين فى العلة المختارة، والإمام الرازى أن القديم لا يكون مجعولا، والسبكى وابن الهمام أن هناك تعقيبا، والباقران هناك سبقا دهريا.

والتقدم الذاتى إنما يكون فيما إذا كانتا مجعولين بجعل واحد، انسحب عليهما أولا وثانيا، وكان الأول مسخرا فى تأثير الثانى، وحاملا له جعل موجبا بالذات له، وهو فى الواقع محل كالمادة للصورة لا غير، وهذا فعل ظاهرى له لا غير، وإنما الفعل الواقعى ما أخرج من كتم العدم، ولم يتأثر به المحل ولم يفعل، كما لا بد فى السائل أن يفعل بما حل فيه<sup>(١)</sup>.

والثانى فى غريزة الأول وذاته، وهو بالنسبة إليه جعل ظاهرى، لا حقيقى واقعى، ولقد صدق الحافظ ابن تيمية أن لا علة هناك، ولا معلول، وإنما هو شرط ومشروط يتقارنان، ولذا قد يكون من غير شعور، وإنما اشتبه الأمر فى الحيوان والتنفس؛ لأنه كان شاعرا فى الواقع، لا أنه له رؤية فى التنفس، وإنما هو غريزى فيه مودع من الغير بجعله، لا بجعل الحيوان، وإن سلمناه شاعرا به، وإن زعموا أن الإرادة هناك عين الذات، فلا بد أيضا من توفير مقتضاها وهو التأثير الثانوى.

الآن لا يكون عندهم إلا فصلا مشتركا، وطرفا متداخلا، وتعالى الآتات

(١) ذكره ابن رشد فى الأواخر من النفس ص ١٣١ وص ٢٣ من "الأسفار".



بالانبيات بينها، وتخلل الأعدام محال، كما قرروا ذلك في كل متصل كالجسم، فبين كل سطحين جسم، وإلا تداخل السطحان، فإذا كان هناك آتان وأقيان متفاصلين، فبينهما زمان، ولا بد وإلا فهما فصل مشترك واحد، وما الفرق بين آخران من الساعة الثانية عشرة من نصف النهار مثلاً، وأول آن من الساعة الأولى من النصف الثاني بعده مع عدم الانقسام ح ٢٤٥ وفصل ص ٢٤٦، والأنبات أطراف متصلاتها كل لسلسلته لا غير، وإذا أخذنا متجاورين من سلسلتين، وزعم الانبيات بينها، فهذا كفر بغير علم متخلل بين زيد وعمرو موجودين، ليس إلا اعتبارياً لانقراز كل من الآخر، فكأنه عدم له، ولا معتبر به، وتقسيم الزمان إلى الماضي والمستقبل، وانبيات آتين هناك أمر غير واقعي أيضاً، فلا يؤثر ولا ينبت به في الواقع، إنما شبهة الانبيات في آتين من سلسلتين، وقد مر أمرهما، ومع ذلك لا يؤثر في اتصال الزمان شيئاً.

هذا غاية تحرير مذهبهم في هذه المسألة المشككة، ولا يضرنا في مسألة الجعل غير الإبداعى، بل التكوينى أنه في ثانی الحال، أو آن ثان فإننا نضع الانبيات هناك، وله استدلالنا وعليه احتجاجنا، وهو جعل مستأنف وتأثير ثانوى.

وبالجملة: الزمان عندهم متصل بالذات كالبعد المجرد لا يمكن فصله، أو أمر انتزاعى لا يقدر الذهن على تبديله بما هو، وإنما يقدر عليه في منشأه كسائر الانتزاعيات، وهم قد يختلفون في نحو كون الشيء تدريجياً، أو واسطة بين الدفعى والتدريجى، كما فى (١: ٢٤٦)، فقد يختلف فى كون الآن واحداً أو لا، كما فى منهية الزاهد على حاشية الجلال من "تفسير النظر" ص ١٤٦، وفى كون النقطة واحدة أو نقطتين متداخلتين، كما فى "شرح السلم" ص ٧٧.

قال الشيخ فى اتصال الحركتين الصادرين عن متحركين: إن مجموع تينك الحركتين يجوز أن يكون متصلاً واحداً بحيث ابتداء الأخيرة مع انتهاء الأولى. (نظامية ص ٣٣٢).



## اشعار فارسی متعلق به حدوث عالم

از جهات پانزده گانه ز عالم دیده باش  
از حدوث امکان افول وفوت و حرکت نگر  
نی در انواع این تعدد جز جهات فاعلی  
هان معلق جمله عالم هندیش گوید "آدم" <sup>(۱)</sup>  
تاخت بر جمله عدم از نفس شئی یا جزء و مثل  
فاعل است آن کاندز و مضمر وجود فعل هست  
ز انسحاب يك اراده جمله فعل و انفعال  
همچو تیارے که آید يك بيك از کهرباء  
فعل در ما بعد، و از ما فوق دارد انفعال  
چون وجود ذات حادث مستفاد از غیر شد  
دانکه موقوف علیه است آن معد و شرط هست  
از عدم، امکان <sup>(۲)</sup> حدوث و هم تغیر نقص رو  
از عدم امکان حدوث و نحو آن آمد پدید  
جمله <sup>(۳)</sup> عالم بوده واقع چون صنادیق برید

بارگاه حضرت حق ای همای مستهام  
تا کمال و حکمت و تخصیص و توحید و نظام  
بود مان ز بهر خود لائح ز تسخیر <sup>(۴)</sup> تمام  
نیے آدم باشد صمد که اساک کرد از انهدام  
تا کدام است آنکه او قیوم حی ست از دوام  
بی اثر ظرفی ست ماده فرق دریاب ای همای  
غافلان مفعول را فاعلی بر بسته نام  
جمله میکانیک جنبد بعد خلق از امر عام  
خاصه فهمیدند مردم هست تحت انتظام  
جزء وی اعنی که طبع و خاصه چون دارد قوام  
بلکه آنهم بالعرض تحقیق این رشد تام  
تا وجود <sup>(۵)</sup> واجب صاحب قدم ثابت و تام  
که اخذ انواع دلائل کرده شد از هر مقام  
هست مکتوب <sup>(۶)</sup> الیه آن حضرت عالی مقام

عالم معلق همه از زیر وزیر هست  
نه ز بهر خودش بودی و نه ز خویش وجودی

اساک که فرموده و قیوم ابد کیست  
خود آی ازل سرمدی و حی و صمد کیست

(۱) وجه عالم که این رشد در "الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد" آورده، (حاشیه ولی الله ص ۲۱۶).

(۲) بالخصوص نزد این رشد که گوید "الممكن ما يوجد تارة وينعدم أخرى".

(۳) تا وجود واجبی قدم و ثبات آنکه تمام.

(۴) جمله عالم چون صنادیقی که سرکارش نهاد هست مکتوب الیه آن ذات و حمد او را مدام



## ربط الحادث بالقديم قالوا: لا يكون الحادث إلا بأصل قديم وشرط حادث

ولا يخفى أن الحوادث لو كانت غير متناهية مجتمعة، كانت في حكم حادث واحد، فالحوادث حادث، والقديم قديم، كما كانا، ولم يقع ارتباط ولا تجميع فراغ موهوم، ولو كانت متعاقبة كانت كذلك في حكم حادث واحد، وما نفع التعاقب في الارتباط، ووجود الحادث الزماني في الأزل، وتقويم القديم بالحوادث ببسطها على الفراغ غير المتناهي كله توهم، وليس تحول الحال من القدم إلى الحادث بتعاقب الحوادث، وبسطها على غير المتناهي، ووضعها في الفراغ، وجعله ظرفاً لها، ولا القدم الأزمنة غير المتناهية المقتضية، بل هو حالة بسيطة لا تقض غير متناه تحول إلى حال الحادث، كتحويل ضد إلى ضد مثل السكون إلى الحركة، لا يكون يبراز غير متناهية، فالتحول من القدم إلى الحادث ببسط الحوادث عليه توهم باطل.

وإنما هناك مبادئ قديمة ومفاعيل حادثة، والربط بالإرادة بقديم ذاتها، وحادث تعلقها، واعتبره بسبق الإرادة في البشر، وتأخر المراد، فالسبق والتأخر ههنا كالقديم والحوادث هناك، وهم النظير، وإذا كان الحادث بالتقضي لا غير، كان القدم ضده حالة بسيطة لا غير، لا أن الحادث جزء القدم، وكلاهما منتزعان من نحو الوجود، ولا ظرفان متأصلان يقع فيهما الوجود، وكذلك الخارج ونفس الأمر انتزاعيان، ثم تعطل القيض أيضاً توهم أخذ من وضع القديم زماناً غير متناه، وليس بشيء، بل الأمر كالواحد في سلسلة العدد وسائر العدد.

وإذا لم يكن القدم ظرفاً للحوادث، ولا الحادث جزءاً منه، ولا هما ظرفان، وإنما انتزاعيان، وعقل الحادث يأتيان الحوادث، وإلا لم يعقل، فلا يقال: إنه تعطل القيض لو لم تكن الحوادث قديمة بالنوع، وإذا كان إيجاد كل منها من عدم واقعي، فالقديم فاعلها بالإرادة لا ظرفها، ولا علتها، فبطل قدمها بالنوع على التقضي، وانصرف نحو كل يوم هو في شأنه إلى المستقبل، وكمال الباري في وحدته، ولا شيء معه، ثم خلق ما



خلق بإرادته، وتعلقها تعلق الفاعل، لا تعلق العلة، فلا تتعلق إلا بما كان عدمه واقعاً، لا لحاظياً فقط، كالحادث بالذات، وهذه العلاقة مع المقارنة الزمانية، إنما أخذت من حال العلة والمعلول، لا من حال الفاعل بالاختيار وفعله، وتعلق الإرادة لا بد أن يكون المراد مفقوداً حين تعلقها؛ لكونها طلباً، بل موجودة من العدم، وهو من المراتب الواقعية ولا بد، لا أمراً لحاظياً فقط، بخلاف حال العلة والمعلول؛ فإنها ربط طبعي إيجابي، والاعتبارات اللحظية إنما تبدئ حيث يضيق الواقع عن إبرازها فيه، وأى شيء العدم الذاتي، ثم الحدوث الذاتي؟ حتى يقصد بالإرادة الإخراج منه، وتكون الإرادة الأزلية تبعث تحليل ابن سينا، فإنه لم يخترعه إلا هو، كما صرح به ابن رشد، ولا يكون في الواقع المقصود بها إلا الإخراج من العدم الواقعي، كما لا يخفى، فلا تحول الإرادة الإلهية عن حقها لتحليل أحد، واختراعه إلى الإخراج من العدم الذاتي إلى القدم الزماني، ويرجع إليه عنوان إرادة قدمه من بدء الأمر أيضاً، ولا فرق؛ فإن العنوان وإن كان معقولا، لكن الواقع للقدماء على حد واحد، وقد قالوا بارتفاع النقيضين عن مرتبة الذات، فعلم أن المرتبة الكذائية لحاظية فقط، لا تساق الواقعي، والمراد به واضح لا كون النقيضين جزءاً مثلاً.

وبالجملة: كل شيء فيه شيء من الواقع فقد حواه الواقع، وإلا فغير واقع، ثم إنهم يقولون أيضاً: إنه ليس في مرتبة الذات إلا الذاتيات، فيحتاجون ههنا إلى زيادة قطع النظر عن الجاعل، فلا التحليل يقف، ولا التسويل ينتهي.

والحاصل: أن القدم يجيء على جملة مواجب الواقع، والتحليل الذهني فقط، لا تعويل عليه، وليست الإرادة شرطاً محضاً؛ لكون الفاعل فاعلاً من ذوى الإرادة، ككونه من ذوى العلم والشأن الوحداني الذي يتفصل بعد إلى شؤون غير متناهية، ليس في مرتبة وموطن فوق، وتحت سلسلة غير متناهية، بل هو أيضاً في ابتداء ذلك الموطن مبدأ كالعلم الفعلي، والإرادة مع متعلقاتهما، لا كنسبة الكلي إلى حصصه، إنما يتحقق فيها، ولا كأصل ينشعب إلى الفروع، بل كنسبة مبدأ إلى آثاره المنفصلة، والانفصال بعد الوحدة توارداً على محل، لا شيئين تحاذيا من بدء الأمر، فظهر وجه عدم كون العالم أزلياً مع كونه أبدياً، ومن وجوب انتهاء سلسلة العلل، وجواز لا تقضية المعلولات، وعليه خروج ما في الماضي إلى الفعل بخلاف المستقبل، فلا يقف عند حد، ثم إن ذاتاً وصفة كما عند



البخارى، في سورة الإخلاص، أنها صفة الرحمن، ومنها الأسماء وأفعالا وشؤوننا، وهي الأفعال، وإنما سماها شؤوننا، لأنه يريد في هذه الآية التحول فيها كالتجلى في إشارة إغراباً لا تحويلها وتصريفها، وأنه متمكن من تصريفها، فلذا لم يقل له شأن، وإنما قال: في في شأن كقول الصديقة رضى الله عنها حين رآته عليه السلام ساجداً: "إنى لفى شأن وإنك لفى شأن"، وهذا في صدد التعجب والإغراب بحيث يرجع إلى الذات تحولاً لا تحويلاً، ثم اليوم في القرآن، كما في السجدة قد يكون ألف سنة، وقد يكون خمسين ألف سنة كما في المعارج، وكأنه حول من الأحوال في عرفه، كما في حم السجدة، فليكن التحول من القدم إلى الأحداث أيضاً حولاً لا تقسيماً لغير المتناهي إلى حصص، ونحو منه قولهم: "يوم بعث، ويوم كسنة، ويوم كشهر، ويوم كجمعة" يريدون تاريخ ما وقع فيها.

وأما تقدير الصلاة فقد يقع لنا لنحو عارض الأسفار، فلا يبعد للأدوار، والاشتغال بنحو حرب الأحزاب، على رواية النسيان، ثم تلك الشؤون المنفصلة في موطن المثل، لا القيام بالذات، والحصول والحلول، وقد قرره الصدر الشيرازى للصبور عند النفس، وقد أخذ الزمان من عدم اجتماع الوجود مع العدم، فذهب حديث تعطل الفيض جفاء، ولا امتداد في الواقع أو الدهر، ولا في العدم البسيط، وإنما ينتزع من عدم اجتماع العدم والوجود النقيضين، ومن تقضى الوجود ويقع الوجود بدل العدم لا بعده، فلا امتداد، ويحك الوجود من لوح الواقع بالعدم اللاحق، فلا معية دهرية أيضاً، فإن أخذت من إحاطة العلم فلا تثبت، ولا هم ذكروا كذلك، وإن أخذوها من حضور الزمان فلا يلزم من التجرد إلا عدم مضيه على المجرد، لا وجود كله شخصاً، ثم حضوره ووجود ما فيه، ثم حضوره كما زعموا، والأمران هناك مبادئ متصلة قديمة، وهي في طول العالم، وطوله سلسلة مبادئ، ومفعولات منفصلة محدثة في عرض العالم، وهو سلسلة داخله، وموضع الانفصال هو موضع التحول إلى الحدوث، فأخذت الأوهام السلسلتين واحدة، وخبطت وجعلت القدم امتداداً غير متناهٍ عُمَر بالحوادث الزمانية غير المتناهية، وهو أيضاً جهل، والقدم حالة بسيطة، وإنما التقضى من حين جاءت الحوادث، وتعمير ذلك الفراغ الموهوم بالحوادث جهل أيضاً لا يعقل، هذا والعلم عند الله.



فإن قلت: إن كون حقيقة الباري هو الوجود الحقيقي البحت معقول، ثم كون  
الممكنات شؤونه أيضاً معقول، فهناك وجود مطلق وشؤون غير متناهية، فليكن في  
الخارج أيضاً كذلك، ولا أقل من طرف الماضي إن لم يكن من طرف المستقبل كذلك.

قلت: إذا رفعنا الزمان عن تلك الحاضرة، وفرضنا العالم كالعدم، فلا ماضى ولا  
مستقبل حقيقيا، وإنما هما اعتباريان إضافيان، وإنما هناك الآن الحاضر فقط، كما أن  
الموجود عندك أيضاً هو هذا، فلم يبق الأمر إلا أن يأتي الممكن ويذهب، وصار الماضي نشأ  
بعد ما جاء، فإذا لا تنأى لا يقف من الجانبين، وتجدد أمثال لا غير، وهذا من أعجب  
الأمور ههنا لم يذكره أحد فيما علمت، وإنما يذكرون حضور الزمان من الأول إلى  
الآخر عنده تعالى، فيكون الماضي والمستقبل كلاهما حاضرين عنده، وما أردت هذا فقط،  
بل أردت ارتفاعهما وصيرورتهما اعتباريين، وعدم تميز الماضي من المستقبل حقيقيا، ولا  
تمييز ما جعله أولا وآخرا، كعدم تميز القوق والتحت في الكرة، وكذا الحال في ارتفاع  
المكان عند عدم العالم، فالزمان والمكان إنما هما بوجود العالم، ومنتزعان لا غير،  
وانتهدت المقدمة القائلة: إن الترتيب في الزمان ذاتي أيضاً، وكل حكم تجريه من هذا  
النحو، كما تقول: لا تصل الثوبة على تقدير عدم التناهي من جانب الماضي إلى الحادث  
اليومي مثلا، فكأنه بالنسبة إلينا، وما جرى علينا في موطننا، فاعلمه.

واعلم أن يزاء الحالة البسيطة - وهي القدم - هناك لا يقفان اثنان ههنا، ولعدم سعة  
الحادث لعدم التناهي بالفعل صار لا يقفياً يزاءه، وإلا لنا في مقدمات حقيقة وجود الحادث  
في الأزل، وتقوم القديم بالحوادث لا يعقل، وإذا كان كل حادثاً، فالكل حادث، وما لا  
يخلو من الحوادث فهو حادث، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، وعلى ما قررنا لم يبق في  
الحادث إشكال ولا استبعاد.

والعرفاء يصرحون أن الذات الإلهية غنية عن العالم، وأوضحه بحر العلوم في  
"حاشية المثنوى" (١: ٣٩)، وإنما اقتضاه الكمال الأسعائى لا الكمال الذاتى، ثم إن  
الشؤون غير متناهية بالعدد، وإذا كان خروج كل واحد منها إلى الوجود العيني بعد  
العدم، وهو مستلزم لأن يكون خروج المجموع من العدم بعد العدم، وقد أوضحناه في  
مقام آخر، فهو يستلزم أن يكون الأمر مفتوحاً، ولا يقفياً من الغيب إلى الشهادة، ثم إلى



الغيب، ولا يكفي في الأمر توفير مقتضى الكمال الأسماي فقط، بدون أن يراعى مقتضى كل، وتقسيم بين المجموع، وكان مقتضى الكمال الأسماي القدم بالشخص، ولم يوفر، وإنما جاء الأمر بالتقسيم، ولزم من تقدم العدم على المجموع الافتتاح، ومن عدم التناهي بالعدد وهنا عدم التناهي لا يقفياً هناك، وكان نفس اقتضاء كل قديماً، ولكن بعد التقسيم جاء المقتضى هكذا، ولا ينظر إلى كون الشؤون غير متناهية بالعدد وحده، ولا إلى تعطل الفيض وحده، بل عدم التناهي جملة وهنا يصير لا يقفياً تعاقباً هناك بالتناوب، فافرق بين الاقتضاء والمقتضى قدماً وحدوثاً كالإرادة والمراد.

أو يقال: لم يكن استدعاء الاقتضاء لمقتضاه إلا كذا، وهو كما قيل: إن التعلقى يجوز أن يكون من جانب قديماً، ومن جانب حادثاً، أو يتعقد بينهما كذلك، ويخرج الأمر كاجتماعي اقتضاءات كثيرة في الذهن دفعة، بل مع جواز كونها قديمة تتعاقب وتتناوب في الظهور، ويكون الاقتضاء سابقاً، والمقتضى متأخراً وقارب قول الماتريدية كان خالفاً قبل أن يخلق لكونه تعليقا.

وبالجملة جعل الوهم الأزمنة غير المتناهية المتروحة من جانب الوهم عمر القدم وظرفه، ثم أجرى الأحكام، وليس الأمر كذلك، بل لو لم تكن الحوادث لم تكن الأزمنة، وإنما القدم حالة بسيطة أوجدت الحوادث، وهو غير متناهية كل بعد العدم، فجاء التسلسل التعاقبي اللايقفي هكذا، وإلا لكان اللازمة غير المتناهي بالفعل، فينبغي أن يوجه النظر في أنه لم جاء التعاقب والتناوب بدل الاجتماع؟ وغير المتناهي اللايقفي بدل الجملة؟ فيروز الفيض هو الذي أوجد الأمر، وأوجب أن يكون هكذا اجتماعاً في الفيض الأقدس وتعاقبا في المقدس، وما ينسبه بحر العلوم إلى الصوفي. يعني أن يكون مذهبهم من القدم النوعي بدون قدم شخص، والذي ذكرناه هو الذي استشكله في ج ٢ ص ٨٥ من "شرح المثوى" على هامشه، فإن الفيض هو الذي اقتضى أن تخرج الشؤون من العدم إلى الوجود، فكان بعده إذ اقتضاءه هو أن يخرج من العدم، لا أن يجعله قديماً، فإن العدم قد تقدم الشؤون تقدماً انفكاكياً، وإن لم يكن زمانياً.

والصوفية يصرحون بعدم مجعولية الماهيات، فعلم أنهم لا يقولون بالجعل الإبداعي، وإنما يقولون بالجعل التكويني، ولو قالوا بقدم شخص لقالوا به أيضاً، وعلم



أيضاً أنهم لا يقولون بالجعل إلا في ما فيه القدرة على الطرفين، لا في ما انحصرت في طرف، وقد تصرف ابن سينا في تفسير الإمكان، وأوجد منه الحدوث الذاتي، والوجوب بالغير، صرح به ابن رشد، وتصرفوا في القدرة والإرادة، وحصروهما في طرف، وليس نحو هذا من معرفة فلسفية مستقلة، بل تلقنوا بعض شيء من العرف، ثم جزأوه، ولنعم ما قال المولوى المعنوى (٢: ٣٤):

ابن جهان از به جهت پیدا شده است	که ز به جایی جهان را جا شده است
باز گرد از هست ——— نیستی	گر تو از جـــــان طالب مولیستی
جائی دخل است این عدم از وء مرم	جائی خرج است این وجود بیش و کم
کارگاه صنع حق چون نیستی است	جز معطل در جهان هست کیست

وشیء منه عنده فی (٦: ٤٠):

زأنکه کان ومخزن صنع خدا نیست غیر نیستی در انجلاء  
واعلم أن نسبة ذلك القدم إلى عدم كل نسبة واحدة كخط مستقيم يمر على رأسه  
وطرفه أشياء، فلا قرب ولا بعد بالنسبة إليه، وإنما تتعد سلسلة من تلك الأشياء في نفسها  
كمعط واحد بالنسبة إلى الآخرين، له نسبة واحدة، ويتعد القطار فيما بينهم، ثم يجعل  
الوهم الأمرين واحداً، وأن القدم قد مضى والحال أنه حاضر.

واعلم أنى ما وجدت مذهب الفلاسفة في القدم النوعى في الشخصيات المنفصلة،  
كما اشتهر، وإنما يقولون بالقدم الشخصى في الأجرام الأثرية، ولا يقولون بالهيولى  
فيها، وإنما قاله ابن سينا، كما صرح به ابن رشد، ويقولون بقدم حركتها، وهى عندهم  
فعل واحد ومتصل واحد وشخص واحد من الأول إلى الآخر، ويجعلون العناصر قديمة  
بالشخص، ولعله يجوز عندهم فيها أن تكون تحولت من صورة إلى صورة، ولا اثباتات  
ولا تنانى الآين عندهم، ولا أجد التصريح عنهم بقدم الأنواع كالإنسان وغيره قدماً نوعياً  
في المنفصلات، ورأيت الدوائى تردد في نقله عنهم، وعندى أنه غلط عليهم، وكذا على  
الصوفية، وهم لا يقولون بقدم شخص، وإنما يقولون بقدم الفيض بأن استمرار مخرجاً من  
العدم، ولكن لا يتصور على هذا إلا بالافتتاح فى الفائض مجموعاً وجميعاً، فليتنظر إذا  
قيل بدوام الفيض، ولكن فى الإخراج من عدم، وأريد به كل ما أخرج هل يستلزم ذلك



قدمه النوعي؟ فعندى أنه لا يستلزمه، بل ولا يجامعه، وهذا هو الذى أوقع الناس فى الغلط، والله أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

والصوفية يذكرون سببا ابتدائيا لكل شئ، كما فى "حاشية المثنوى" (١: ٨٥)، والفلاسفة لا يذكرون إلا للحوادث اليومية، فهو مذهب كل منهم، فخذ ما كشفنا عنه، وفات الفلاسفة والعرفاء كلهم، إن شاء الله، وخض فى ما صدقنا عنه، وفوق كل ذى علم عليم.

وقد يدور بالبال أن الفاعل إذا كان قديما، وفعله قائما به متصلا، ومتشابهها أمكن قدمه، كمتحرك فرضناه قديما مع فعله الكذائى، وإن كان متقضيا وميالا لا ينقبض العقل منه، والوجه فيه أنه فعل واحد على نعت الاتصال، وحقيقة المتصل كذلك فرض الأجزاء فيه، فرض لا يؤمن أن يتبدل الأحكام عن الواقع بذلك الفرض، فإن خروج الشئ عن حقيقته بفرض قد يجز ذلك، بل يلزم قلب الماهية من حيث لا يدري، وهو الذى يجيبون به فى عدم كون المتصل غير متناه فى البعد، مع كون أجزائه التحليلية غير متناهية، والسر فيه ذلك، لا ما اكتفوا به من التقرير، وعدم وجودها انفرازا، بل انتزاعا فقط، بل الأمر أن بفرض انفرازها يخرج المتصل عن حقيقته من حيث لا يدري الفارض، وتبطل الأحكام، بخلاف ما إذا كان الفعل منفصلا، وغير متشابه كأشخاص نوع، فإن تلك الأشخاص لانفصال بعضها من بعض الحكم بافتتاح كل، ثم بافتتاح المجموع فيها هو الحكم الواقعي، وبفرض وحدته يخرج المنفصل عن حقيقته لا يؤمن من بطلان الأحكام به، ولزوم باطلها، ويتردد فى نحو توارد الصور التوعية على مادة مع نعت الاتصال، وعدم الانتبات، فإنها غير متشابهة، ولكنها متماثلة فى القريب غاية التناسب، أ هو فعل واحد كالحركة، أم أفعال كثيرة مع كون المادة واحدة وقائمة مقام وجودها للتركيب الاتحادي، فهو تطور، وقد يقال: إن بضيق نطاق حقيقة الشئ من أن يسهه القدم يخرج إلى التعاقب والتقصي؛ لما لم يخرج جملة إلى الوجود خرج متعاقبا، فهو أيضا حادث بمجموعه، وإن لم نقل فى المتصل إن كل جزء إذا كان حادثا كان الكل حادثا لما ذكرناه، ولكن ههنا مانع آخر، وهو أنه كيف خرج غير المتناهي المتعاقب إلى الوجود، ولو من طرف، ولعل ذلك ينافى كون حقيقته تعاقبيا، ولا فائدة فى تقدم الغيب على الشهادة تقدم ذاتيا فقط، بل المناسب التقدم



الانفكاكي، وبه يظهر حق الحادث، وهو خروجه من كتم العدم، والانفصال بعد الاتصال بعديّة انفكاكيًا، كما ذكره العرفاء، وذكره في "فتح العزيز" من سورة الدهر من ظهور حقه، وحالته الأصلية مرة، ولك أن تعبّر هكذا، أنهم جعلوا الحدوث موزنًا ومساويًا للقدم، والأمر أنه في طرفه في السلسلة لا على العلّة، أو اللزوم إيجابًا، بل فعلا اختياريًا بعد أن كان الجانبان تحت القدرة، وبعد أن أريد إخراج كل من العدم الواقعي لا اللحظي، وبعد أن أريد إظهار حق كل في الواقع، وبعد أن فهم أن اللحاظ قد لا يكون واقعيًا، وأن القدم يأتي على كل الواقع لا بعضه، والأمر على التحول انفصاليًا بعد اتصال وانفكاكيًا بعد وحدة.

واعلم أن إرجاع الإمكان إلى الاحتياج والافتقار، أو المعلولية كله تصرف منهم، أو من ابن سينا تصرف في تفسير المواد الثلاث، والواقع أن كون الشيء ضروريًا، وممكنًا، وممتنعًا كل ذلك من حقه وتلقاه، ولم يؤخذ الإمكان إلا من وجود الشيء مرة، وانعدامه أخرى، كما فسره ابن رشد، وهو نظير أوائلهم بالنظر إلى حال الشيء في نفسه، لا بالنظر إلى العلة، وكيف يذهبون إليه في العال الطبيعية، ويقولون: إن للمعلول بالنظر إلى نفسه ليس، وبالنظر إلى علته أيس كما يقوله ابن سينا، ونوقش معه في حواشي "شرح العقائد العضدية" مع كون العلة والمعلول كليهما على حال في عدم الضرورة، فإنما أخذوا المواد من حال وجود الشيء لا غير، ثم تصرف فيه ابن سينا، وهو يقول كما في "حاشية القاضي" للخير آبادي ما جعل الله الشمس مشمشًا فكذا الضروري وإن كان معلولًا وموجدًا ضروري بحقه، وكذلك قالوا: إن الإمكان لا يكون بالغير، وإن أمكن أن يكون بالنظر إلى الغير ممكنًا، وكذلك ممتنعًا بنظر، فكذا ينبغي أن يكون الوجوب لا يكون بالغير، وقد صرح به ابن رشد، فإن أريد به سلب عدمه ما دام موجودًا، فسهل، وإن أريد به أنه قد دخل في قوامه شيء زائد، فلعله قلب ماهية، وكذا الحدوث الذاتي تصرف منه نوقش فيه، ونحو هذه التحليلات يجريه الذهن في الواجب لذاته، فإنه وجود بدل العدم اتفق، وإن لم يكن بعده مثلاً.



[هل الوجود عين ذات الله أو زائد عنها؟]

واعلم أيضاً أن الأحسن أن يقال: إن الواجب لذاته ذات هي عين الوجود، وهو مذهب الفلاسفة، كالنور لا يزيد نوريته على ذاته، واختاره الشيخ المجدد والشيخ ولي الله، فإن من قال: إنه عين الوجود جره ذلك إلى مسألة وحدة الوجود، ولا بد، وهو الدليل لهم عليه، والباعث الأول، ولذا لم يقل هذان الشيخان به، ولما أنكرا وحدة الوجود، كما صرح به الثاني في "اللطاف القدس"، أنكرا كونه نفس الوجود، وهو المنشأ لهما في ذلك، فاختارا مذهب الفلاسفة.

والمتكلمون لما رأوا أن كل ما أعطاه البارئ لغيره هو زائد على حقيقته، قالوا بزيادة الوجود أيضاً: وهو الداعي لهم إلى ذلك، ثم لا يقولون بالعلية، وإنما يقولون بالقيام بالغير، أو الاستلزام ويكتفون به، ولا يرجعون ذلك إلى العلة، ولعلهما نوعان، فيلزم قلب الماهية من حيث لا يدري، وبحيث في السلم هل الضرورة تعلل ومنشأه هذا، فهي انتظار تبطل الأحكام بتحويل نوع إلى نوع، وإذا عرفت هذا عرفت ما الداعي إلى مسألة وحدة الوجود، ولذا أصروا على عينية الصفات أيضاً، وهؤلاء على زيادتها، ولا يلزمهم أن يقولوا ويتفهموا بإمكانها، ويخرجوا من نظر إلى نظر، لعله خروج من نوع إلى نوع، وقلب ماهية، والفلاسفة لهم في جعل اللازم أقوال، وانفقوا في جعل المعلول أنه للعلة، ثم فسروا للزوم بما يرجع إلى العلية، فيلزمهم التهاوت حينئذ.

لو كان أحد على غير كرة الأرض، كالزهرة والمريخ، ولم يعلم بحركتها اليومية لم يعلم بزمانها أيضاً، وسيما إذا كان تمام الفعل سرعة وبطأ تابعا للكرات فلا يعلم أصلا، كما لم نعلم نحن ساكنوا الأرض بحركة غيرها حركة يومية محورية، فتعدد الأزمنة من هذا الوجه متحقق ولا بد، وأما نحو حكاية الجوهري، فيمكن أن يكون تطورا مضى على شبيهه ذلك، ونبيه هو بالرؤيا عليه، أو على بدنه المكسوب في المنام، ومثل في الخارج، وجري عليه ما جرى، ولم ينبه هو على ما في سائر المسكونة، وإنما حال الزمان بعلمه. وهناك عدم الزمان كما في حق النائم، ولعله طي الزمان إن كان في حق غير نائم، وبسط الزمان كما في حق صاحب الرؤيا من رؤية أشياء كثيرة في زمان يسير، فلو أخرج هذا الأحد في غير الرؤيا كان بسط الزمان بالنسبة إليه، وهناك سرعة إتمام الأفعال



بالآلات الميكانيكية، وسرعة نبات الزمان واليقطين عند أصحاب الشعوذة بإنزال<sup>(١)</sup> ما في الخيال إلى الحس، وهناك زرع واحد من أهل الجنة، فبادر الطرف نباته واستواءه، وهناك خفف على داود القراءة فجعله تخفيفاً عليه لا تصرفاً في الزمان، وهناك وقوف الشمس لبوشع عليه الصلاة والسلام سماه وقوفاً لا غير، فتلخص طي ونشر بالإضافة، وسرعة وبطء في التحركات، وما ينطبق على الحركات كالقراءة، ويمكن وقف العالم عن الاستحالة، وإخراج أحد إلى موطن يرى هناك تقضياً، ثم يرجع فلا يرى ههنا كوقوف الساعة المصنوعة، وكل ذلك واقع كل أحد، وإن لم يخرج للزمان حقيقة مستقرة، والوقف عن الاستحالة، كما في قوله تعالى: ﴿فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾، ولعل في قصة أصحاب الكهف إشارة إلى مسألة<sup>(٢)</sup> طي الزمان والذي فهمته إلى الآن أن العلى بالنقل إلى ما فوق من المواطن، كما ذكره صاحب "غاية البيان في دراية الزمان والمكان" والنشر بالإنزال إلى ما تحت، والنقل إلى ما فوق يكون للمتجردين، وكفى به خارقاً، لا أنهما يتواردان على زمان في موطن واحد، ولا بدء من الإخراج والنقل للتبنيه والإعلام، ولمثل هذا وضع الرؤيا، وهو ﴿وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس﴾، وصاحب الرؤيا لا يعلم بالاثنية، وقد تعرض بحر العلوم<sup>(٣)</sup> في "شرح المثنوى" من الدفتر الخامس له في قصة الزاهد مع الجارية، ولم ينقح، وأشعار المثنوى تشعر أن النقل إلى ما فوق هو البسط باعتبار البركة حيث قال:

سير عارف هر دمس تا تخت شاه      سير زاهد هر مبه يك روزه راه  
أى سار فى شهر سير يوم واحد:

گرچه زاهد را بود روزه شگرف      که بود يك روز او خمسين الف  
قدر هر روزه ز عسمر مرد کار      باشد از سال جهان پنجه هزار  
والظاهر من كلام الشارح أن الجوهرى نفسه أخرج إلى موطن هناك الامتداد

(١) ثم الإنزال إلى الحس إما بقوله الصنوبر الشيرازى في "المبصرات": ليس خارج الحس، وإما كما ذكره ابن خلدون في "الكهانة"، ولعله خارج أيضاً، ولعل المرأة أيضاً رؤيا برزت إلى الحس، وتراجع حكاية المثنوى لرؤيا اليندادى والمصرى في الدفينة متصفاً كما من أواخر الدفتر السادس.

(٢) أشار إليه في المثنوى ص ٢٥.



وانصرام الأمور كذلك، بخلاف ما ههنا، والصُّدْر الشيرازي يذكر طيَّ الزَّمان في حق أهل الجنة، وإن تحقق صور غير متناهية لا يستحيل عند ذلك، وقد يقال: إنهما واردان على محلٍّ، فباعتبار الزَّمان هو الطيُّ، وباعتبار ما قضى فيه من الأشغال الكثيرة هو النشر. وقولهم: "ما لا يخلو من الحوادث، فهو حادث وإلا لزم وجود الحادث الزماني في الأزل" فيه نظر؛ لأن قولهم: "إذا كان كل دورة مثلاً حادثاً كان الكل حادثاً"، إنما يلزم فيه أن يكون الكل حادثاً بالذات، لا بالزمان، لا لأنه يمكن أن يكون حكم كل فرد مغايراً لحكم المجموع، كما إذا كان كل جزء ذراعاً لا يكون الكل ذراعاً، لأنه ما ذا أراد يكون الكل ذراعاً أكون كل جزء ذراعاً، فهو صادق كاللبنات المنتشرة، بل هو صادق فيما إذا وضع بعضها على بعض أيضاً كان الكل ذراعاً في الطول، لا في الارتفاع، وكان الكل في الصورة الأولى شيئاً مجموعاً بالوحدة الاعتبارية، لا شيئاً وحدانياً، ومن قال: "إنه إذا كان كل جزء ذراعاً لم يكن الكل ذراعاً" أراد بالكل نحو هذا، وهو كل حقيقي، والكل يطلق على كلا النحويين.

### مراتب الكثرة

ومراتب الكثرة أربعة: - على ما ذكره في مصباح الدُّجى - كثرة مع الهيئة دخولا، وكثرة مع الهيئة عروضاً، وكثرة من حيث هي وحدات، وكثرة هي كل وحدة وحدة، وإذا كان كل جزء حادثاً، فهو كما إذا كان كل جزء أبيض كان الكل أبيض ولا بد. ووجه الفرق أن كونه ذراعاً مما يدخل في متعلقات التأليف وجوابه، وليس مما لحق من خارج التأليف، فافترق فيه الجزء والكل، كافتراقهما بخلاف الأبيض والحادث؛ فإنهما لا يدخلان في تقوم التأليف، فلم يفترق الأمر، لأنهما لم يدخلا<sup>(١)</sup> في الامتداد، بل لقائل أن يقول: إن قولهم: "إذا كان كالأفراد حادثاً بالحدوث الزماني كان الكل حادثاً بذلك الحدوث" صادق بأن يكون الحدوث مبثوثاً في الأفراد، ويتصف الكل بوصف فيها، ويكون هو في الواقع مبسوطاً على الأزمنة غير المتناهية، كالموجبة

(١) راجع المنهاج ص ١١٩.



الكلية ومصداقاتها، وهو الذي استقر عليه في "حاشية الأسفار" (٢٤٢:١)، وصرح به ابن رشد في "تهافته" و "الكشف" بخلاف الفارابي في "كتابه"، والصواب في مراده ما ذكره الملا نظام الدين، وفي الواقع ما ذكره السيد الباقر بالنسبة إلى أفلاطون، وأفلاطون يخيل وجود حوادث لا أول لها. (حل المعاهد ص ٤٤)

بل لأننا إذا قلنا كل جزء جادث كان هذا استغراقاً ذهنياً، لم يحصر ما في الخارج بين الحاصرين على تقدير عدم التناهي، وكان إطلاق الكل فيه حكم ذهني فقط، لم يأت على كل ما في الخارج تفصيلاً، ولهذا شرط في إجراء برهان التطبيق الترتيب، والوجه فيه أن الذهن يمر فيه ماضياً، فيجد ما دام ماراً كل جزء حادثاً، فيظن أنه على الكل، وفي الواقع ما أتى إلا على متناه، بل لعل إطلاق الكل على غير المتناهي من ضيق العبارة، وإنما الكل ما كان محصوراً، ثم عند الذهن أحكام صادقة في المتناهي يجريها في غير المتناهي، وهكذا الحال في السلمي وغيره، فلا يظهر انحصار الوتر في الساقين على تقدير عدم التناهي، بل يذهبان ويذهب، ولا يقفان ولا يقف، وإطلاق الكل في أمثال ذلك ضيق في العبارة، وإن شئت فقل توسع، فقد قيل: إذا شاق الأمر اتسع، ثم يعارض بأنه إذا كان الفلك قديماً مثلاً، فهو فاعل قديم يمكن أن يكون فعله قديماً في الدورات، وكل دورة حادث زمني، لكن لم يتخلل العدم فيما بينها، فعدم الدورة اليومية مثلاً في أمس عدم لها لا لأصل الحركة، فتكون متصلاً واحداً دائماً، وكذا في الأشخاص من نوع، وإن تخلل العدم بين زيد وغيره، لكن لم تتعدم السلسلة رأساً، فكان قبل زيد عمرو مثلاً بدله، فانهفظ النوع هكذا، ولم يناف أيضاً قولنا ما ثبت قدمه امتنع عدمه، وأيضاً سلسلة مادة زيد مثلاً مع صورها المعتورة عليها قديمة، وكذا سلسلة مادة عمرو مثلاً فتلك<sup>(١)</sup> سلاسل كل على حيالها، بقي أن ما كان غير متناه كيف وصل بالانقضاء إلى الحادث اليومي، ولا فرق بين المستقبل والماضي في عدم خروج الجملة إلى الوجود، ولا ينتقض بقدم الباري،

(١) كيف تأخر المعلول عن العلة انشأه ج ٢ ص ٩٢ من منهاج السنة ج ١ ص ٤٢ وج ١ ص ٥٨-٧٦، وقضية الاستعداد ج ١ ص ٩٤ وج ١ ص ٨٩ وج ١ ص ٤٦، ومسألة حوادث لا أول لها في الرب، لا في المربوب ج ٤ ص ٢٧٦ من الهامش وج ١ ص ٢٦ من الحوض، ومسألة الأمدى عليه من الهامش ج ٣ ص ١١٥ وج ٢ ص ١٣٦ منه وج ١ ص ٢٧٢ منه، وكلام الأبهري في حدوث العالم ج ١ ص ٢٣٥ منه، ورد الاستعداد ج ١ ص ٢٣٦ منه، وحدث المادة ج ١ ص ٦٧ منه وجوب الصفات ج ١ ص ٧٢ لا إمكانها من الأصل.



فإنه لا يمضي عليه زمان في الواقع، فإنه وجود في مقابلة العدم لا يمضي عليه جزء، فجزء من الزمان، بل هو توهم من الذهن بخلاف ما يخرج إلى الوجود شيئاً فشيئاً، وكذا لم يخالف الفلاسفة في حدوث المتغير، أي ما يتغير في نفسه، ويلحقه العوارض، فلم يذهبوا إلى قدم المركبات بأشخاصها لهذا، والدليل على إثبات الواجب اختلاف الأنواع تنوعاً، وهو الدليل على إثبات الإرادة، فإن الاختلاف لا يمكن إذا رجعنا الموجودات إلى قدر مشترك، وهو الوجود بدون اختلاف أصلاً سوى الفاعل المختار، ولا بد لكل متغير من ثابت يرتبط به، فسبحان الذي يغير ولا يتغير، وبقاءه لا يقتضي امتداداً، فإنه وجود في مقابلة العدم، بخلاف بقاء غيره، وفي الفلسفة الجديدة أن الكواكب تتفرق بعض أجزائها عند انقضاء الشهب، ولا بد لكل متحرك من محرك، ولكل متحرك من ثابت، وإلا لزم التسلسل فإن الشيء لا ينتهي إلا بضده، فيذهب السواد<sup>(١)</sup> مثلاً ذاهباً حتى ينتهي بضده وبعدمه، والمادة لا تصلح لذلك، فإنها متحركة في نفسها من استعداد إلى استعداد، ولا بد للحادث من قديم حتى يتناهي، وأيضاً ليست المادة محلاً للصورة الجسمية على ما زعموا، بل تصورت صورة جسمية أولاً، وتتصور نوعية ثانياً، كما ذكره الشهرستاني عن أفلاطون.

ولعله هو المراد بنفيه الهيولى، وأن الجسم هو الصورة الجسمية فقط، كما في "شرح التجريد"<sup>(٢)</sup> و"الكليات" لأبي البقاء، فليست الهيولى لتصحيح الفصل والوصل، بل لعله لا يعقل الفصل إلا أن يرد على المتصل، وصورة الرحي كما أورده لا يتمشى في أجسام صغار أيضاً بأن نفرض على المحيط صغيراً نحتاج عند المركز إلى أصغر منه منفزاً، وليس فالوجه أخذ واحد في حساب اثنين مثلاً، فالوهم يستنكر ربط الحادث بالقديم، وفي الواقع لا يمكن ارتباطه إلا بالقديم، كتعليق القناديل بالسقف، ولا بد لحافظ العالم وقيومه أن يكون خارجاً منه، والممكنات شؤونه، وهي معلوماته موجودة في حد ذاتها، ولا ينسب وجودها إليها حتى يتحقق، فإذا نتحد بها، وهو مسألة تعلق العلم

(١) راجع "الأسفار" ج ١ ص ١٧١.

(٢) وعن الإشرافية في "النظامية" ص ٢٢٢ و ٢٢٣ و ٢٢٦.



بالمعدومات، وكذا لعل الإرادة إرادة جزئية لها تعلقات كمحاذاة<sup>(١)</sup> الدائر بالدائرة لا أرادات، وتعدد الصفات على سبيل البدلية، أو الترتب كل الذات بدلا، فلا يخالف الوحدة، وراجع "الفتوحات" (١٢٣: ١ و ٤٧٥: ٢ و ٣٧٠: ٣)، والتعلق العلمي بالمعدوم يقيد وجوده العلمي دور معية لا دور تقدم كإيجاد المعدوم (٢٠: ٤).

قال بعضهم: ما عند الله هو الحقائق المتأصلة التي ينزل الأشياء منها منزلة الظلال والأشباح، وما عند الله أحق بها مما عند أنفسنا، قال بعض العلماء: العلم هناك في شبيهة المعلوم أقوى من المعلوم في شبيهة نفسه اهـ.

ونقل الشهرستاني عن أثولوجيا أنه لا بد لكل متحرك من محرك، فأما المحرك يكون متحركاً فيتسلسل اهـ، وعن أفلاطون أن المحرك الأول يجب أن يكون ساكناً، وإلا تسلسل القول فيه إلى ما لا نهاية له اهـ، وفي رأى ذى مقراطيس وشيعته قالوا: إن الهيولي (٦٢٣: ٢) لو كانت أزلية قديمة لما قبلت الصور، ولما تغيرت من حال إلى حال، ولما قبلت فعل غيرها، إذ الأزلى لا يتغير اهـ، وقال معلمهم فمحرك العالم واحد، لأن العالم واحد اهـ، وفي حكاية فرفوربوس عنه، ومن رأى فرفوربوس نفسه - ومعنى حركة يا سكون بارئ از ناسخ التواريخ، ازانك عورس ودر ابيدقاس از معارف وجدى شهرستاني - أن كل جسم إما ساكن وإما متحرك، وههنا شيء يكون ما يتكون ويحرك الأجسام اهـ، ولما كان البارئ تعالى موجوداً، ففعله الخاص هو الاجتلاب إلى الوجود، ففعل فعلا واحداً، وحرك حركة واحدة، وهو ما يقوله الموحدون، قال: فأول فعل فعله هو الجوهر، إلا أن كونه جوهرًا وقع بالحركة، فوجب أن يكون بقاءه جوهرًا بالحركة، وذلك أنه ليس للجوهر أن يكون بذاته بمنزلة الوجود الأول، لكن من التشبيه بذلك الأول اهـ، ونقل عن معلمهم<sup>(٢)</sup> أيضاً ما يدل على حدوث العالم بخلاف ما نقله ثامسطيوس، واعتمده ابن سينا، ومن رأى ثالبس الملطي أن الوحدة الخالصة تنافي كون شيء غير

(١) والمحاذاة والموازاة وأمثالها من الأمور التعليمية لا الطبيعية لها واقع آخر كالانتراعيات، ولها حلول طريقتي لا تقسم ولا تنقسم.

(٢) وهو مذهب الإشراقية كما في النظامية ص ٣٢٢، وراجع المسهاج ج ١ ص ٦٢ و ج ١ ص ٤٢، وهامشه ج ١ ص ٢٦٠ و ص ٢٩٦، وروح المعاني ج ٨ ص ١١٢، وفي الهامش ج ١ ص ٧٠، ولم يثبت في كتبه للعام فاعلا مرجعاً له بذاته.



المبدع، ومن رأى أنكساغورس أن الجسم الذى تكون منه الأشياء غير قابل للكثرة، قال. وأوماً إلى أن الكثرة جاءت من قبل البارئ تعالى، ومن رأى أنكيمانس أنه كان يقول: إن هذا العالم يدثر ويدخله الفساد والعدم من أجل أنه سفل تلك العوالم، وثقلها، ونسبتها إليه نسبة اللب إلى القشر، والقشر يرمى، وفى آخر رأى أنبازقلس عن أنكساغورس أنه قال: هو ساكن لا يتحرك لأن الحركة لا تكون إلا محدثة، ومن حكماء أهل المطال أن جرم النفس مستبطن فى جسمها فى هذا العالم لمشاكلته هذا العالم ذلك الأمر، وفى ذلك العالم يكون الأمر بالعكس، ومن حكم الشيخ اليونانى قال: الغائب المطلوب فى طي الشاهد الحاضر، وفى كلمات أرسطاطاليس عن بعضهم أن المبدأ الأول هو ظلمة وهاوية، وفسروه بفضاء وخلاء وعماية، وفى شبه برقلس مذهب أرسطاطاليس فى عدم تعلق العلم بالجزئيات الكائنة الفاسدة، فالأول ما تذهب الفطرة إلى حدوث العالم؛ لأنه متغير ثم يتفلسف ويخرج وجهه بالتكلف للقدم، ولا بد من حامل حركة ومحرك غيره، ولا بد من الانتهاء إلى واحد لا ثانى معه، ولا غيره، وهو كان الله ولم يكن شيء غيره، وراجع "الفتوحات" ٨٧٩:٢ و ٦٠٠:٢ و ٤٨٠:٣ و ٥٧٦:٣ و ٦١٤:٣.

واعلم أن المعلول تنزل للعللة؛ لما كان عن ذاتها كان متصلاً بها، وابتدأ من حيث انتهت كالضياء مع القرص، فيلزم على العللة أن يكون البارئ مع البرية سلسلة واحدة متصلاً بعضها مع بعض، تعالى الله عن ذلك، ولا تؤثر العللة إلا بأن يفيض منها، ويخرج منها شيء، وهى الصفات، والذات لا تؤثر إلا لمعنى فيها، وهو هى لا بطريق الاستكمال، بل بطريق الفيض، كما فى "حل المعاهد" ص ١٤٢.

وفى "الزوراء" للدوانى أما تبين لك بما قرع سمعك فى الحكمة الرسمية من أن حدوث شيء عن لا شيء محال، أن الشأن فى الحدوث الذاتى أيضاً كذلك، فإذا كان المعلول ليس مبيّناً لذات العللة، ولا هو لذاته، بل هو بذاته لذات العللة شأن من شؤونها، ووجه من وجوهه، وحشية من حشياته إلى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة أهم، وكذلك ذكروا فى لوازم الماهية.

قال فى "الزوراء": إذا اعتبرت الامتداد الزمانى الذى هو محدد التغير والتبدل، وعبرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة، وجدته شأنًا من شؤون



العلة الأولى محيطاً لجميع الشؤون المتعاقبة، ثم إن أمنت النظر فقد وجدت أن التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد، وغيبوتها بالنسبة إلى الزمانيات الواقعة تحت محيطتها.

وأما المراتب العالية عليه، فلا تعاقب بالنسبة إليها، بل الجميع متساوية بالنسبة إليها، ومتجاورة في الحضور لديها، فما ظنك بأعلى شواهد العوالم ليس عند ربك صباح ولا مساء، قال في الحاشية: إن الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة إلى الله تعالى، فجميع الحوادث حاضرة لديه من غير ترتيب وتعاقب، وقال: إنها أي الحوادث الكونية ترجع إلى أمر واحد مستمر أزلاً وأبداً لا تبدل فيه، لكن يفرض فيه أمور متكررة بحسب الفرض متغيرة بحسبها متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها من حيث المقارنة بالزمانيات، وعدمها، وتلك النسب الواقعة معلولة لذلك الأمر الواحداني دفعة واحدة إلخ، ومثله في السؤال الحادي والستين من "الفتوحات"، فهناك، أي عند الله شأن واحد، وبالنسبة إلينا شؤون، كاندراج المعلومات في علمه الفعلي كثرة في واحدة، وليس على الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد، والزمان عندنا من الأحكام العقلية الانتزاعية كزوجية الأربعة، وغيرها، ينتزعها العقل من الواقع، ثم لا يجوز فيها تغييراً لأنها ليست واقعة أولاً، بل آثاراً للأشياء بعد وقوعها، وكذا الزمان أخذ من ترتيب الأشياء فيما بينها بعد وقوعها، فلو زال العالم لم يتميز أزل من أبد، كما هو الأمر عليه في نفسه (٢٣٦:٣)، قال بعضهم: وقد علمت الفرق بين فعله، وأثره، ففعله الوجود مطلقاً، وأثره لوازم الوجودات من الماهيات<sup>(١)</sup>، فلم يتصور بعد تغييره، وهذا أمانة كونه انتزاعياً لا غير كالعدد، ولا يعود منه على الباري إلا نسب، ولعله ليس زماناً واحداً، بل هناك أزمنة في مواطن كتعدد الأمكنة، كقصبة الجوهري<sup>(٢)</sup> من السؤال الثاني والستين من "الفتوحات"<sup>(٣)</sup>، وإذا كان كذلك فلمح البصر عنده تعالى في الواقع زمان طويل عندنا، ﴿وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَسَافٌ سَنَةٌ بِمَا تَعُدُّونَ﴾ ليس اعتداداً فقط، بل هو في الواقع هناك كذا، وههنا كذا؛ إذ هناك وحدة،

(١) فإن معقولة النسب لا تبدل، وإن لم يكن لها وجود عيني (٢١٥:١ و ٢٧٨:١ و ٢٨٥:١ و ٥٥٤:٢).

(٢) وهل منه لشت يوماً أو بعض يوم.

(٣) وراجع منها ج ٢ ص ٥٦٦ و ج ٢ ص ٥٩٠ و ج ٢ ص ٥٨١ و ج ٢ ص ٨٠٣.



ومهما كثرة، فالأزمنة في العوالم كثيرة كزمان الحركة السريعة، وزمان الحركة البطيئة، إذا لم يجعلنا من زمان كل جزء، بل جعلنا زمانين متساويين، ولكن في موطنين، وما الوجه أن يحال الزمان على حركة واحدة، ولا يجعل متعددًا بتعدد الحركات، فإذا تعدده بوجوه، وهذا مما أراه ذهب إليه أحد، أو لم يذهب، أريد به أن زمانًا سريعًا في عالم يساويه زمان طويل في عالم آخر، فهناك أزمنة كالعوالم خمسون ألف سنة على بعض، وكوقت العصر على بعض، والزمان عندي تحت إدارة الإرادة، والتصرف كيفما صرف: **تجمعت في فؤاده همم** **ملأ فؤاد الزمان أدناها**

(وإن لم يكن تحتها امتداد فتحت الدهر)

**فسان أتى دهره بأزمنة** **غير هذا الزمان أبداها**  
وإذا كان الأمر كذلك سهل تصور قديم غير زمني لم يمر عليه زمان، كما لم يمض على العدم المحض المقابل للوجود المحض زمان، وهو وقوع الزمان بدل العدم لا بعده، كما ذهب إليه بعضهم:

**وإن قميصاً خيط من نسج تسعة** **وعشرين حرفاً من معاليه قاصر**  
وهذا تعالى هو الذي عبر عنه الشرع<sup>(١)</sup>، فقال: "إن الله هو الدهر" ولم يقل: إنه الزمان، والله أعلم.  
وقد قيل:

**حلف الزمان لـبائتين بمثله** **حنثت بميثك يا زمان فكفر**  
فالقديم هو واحد بذاته وصفاته وشأنه، وشأنه إما شأن واحد يظهر لنا شؤوناً، ولا يجرى فيها حكم الزمان، ولا يعود منه إليها إلا نسب، كتنقير البروج في الفلك الأطلس بما تحته، وهو في نفسه أطلس، وإما شؤون<sup>(٢)</sup> كالبحر وأمواجه، ولا يلزم قدم العالم؛ لأن إبقاءه في كتم الغيب أيضاً شأن، ولا يعود عليها حكم الزمان؛ لأنه بعدها.  
ثم إن الأمر لما كان من تطور القديم بالحادث تنزلاً، فالعالم بعض من تلك السلسلة،

(١) الثالث والسيعة من "الفتوحات" ٦٠٢:١ و ٧٧٩ و ٢٧٤:٣ و ٢٦٦:٣ و ٢٦٦:٣ مفضلاً و ٢٤١:٤ و ٢٠٣:١ و ٢٥٣:٣ و ٢٩:٣ و ٢٩:٣، وفيه علم على الزمان ونشره في "روح المعاني" (٤٧٣:٤).

(٢) راجع "الفتوحات" (١٤١:٣) و (٣٨٨:٢) و (٤١٣:٣) و (٢٧٦:٢) و (٢٨٩:٢).



فقد جهل من قال بقدمه، وإنما اللازم قدم المبادئ، ونظير<sup>(١)</sup> تعدد الأزمنة في المواطن انحياز نحو السماء في الكبر في الباصرة، فأى جزء ذهب من السماء وأيه بقى، فهو اختلاف الامتداد لشيء واحد في المواطن، وهذا في الشاهد، فليفس عليه الغائب (ج ٣ ص ٧٧٩)، ﴿وما أمر الساعة إلا كلمح بالبصر أو هو أقرب إن الله على كل شيء قدير﴾ من النحل والقمر، وما ذكروه في آية الحج: ﴿وإن يوماً﴾ اه، إنما يلائم لو كان النظم وإن ألف سنة مما تعدون كيوم عند ربك، وكذا في آية السجدة وأحسن في "الكشاف" هناك، فجعله غير متناه<sup>(٢)</sup> في نفسه مقتطعاً من السلسلة، وإنما تكون السلسلة بمجموعها من حيث المجموع كذلك، ويكون العالم ذيلاً للمبادئ بحيث تنعقد سلسلة واحدة طويلاً، فأخذه في نفسه سلسلة مفردة، فعنده ذات وصفات وشؤون وعالم، ثم أخذ العالم في نفسه غير متناه، فقطعه من السلسلة، ثم لو كانت الشؤون متناهية لرئيت القدرة متناهية، فناسب أن يكون شأن وحداني<sup>(٣)</sup> تحقّقاً هناك يتفصل إلى شؤون غير متناهية منفصلة كالعلم الفعلي، والإرادة مع المتعلقات، وهذا سر كونها غير متناهية لا تقف عند حد، ولو خرجت كلها إلى الفعل مرة لثروهم أيضاً تنامي القدرة، وتعطيلها بعد ذلك، فناسب أن تكون على سبيل التعاقب، وهذا سر أبدية العالم<sup>(٤)</sup> بمعنى أنه لا يقف عند حد، فإذا كان تفصل الشؤون<sup>(٥)</sup> على التعاقب، ولا تقف عند حد، ومنها العالم ظهر وجه عدم كونه أزلياً، ووجه كونه أدياً في الآتى كالعدد، فالعالم آخر أطوار الوجود في سلسلة متعاقبة، لا أنه بحداء ما عند الله محاذاة سلسلة بسلسلة كمحاذاة المحكى عنه مع الحكاية، راجع "الفتوحات" (٣٢١: ٢)، فمن جوز قدمه، وأنه لا أول له، فليجوز تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات؛ لأنه كلما تقضى نظره في السلسلة لم ينته، ولم يأت على ما في الخارج، وإنما هو حكم ذهني، إذا لم يستوف ما في الخارج لم يوثق به بعد فرض أن

(١) تقرير دليلي ص ٢٣١.

(٢) راجع "الفتوحات" ٢٧: ٣ و ٤١٤: ٣ و ١٤٢: ٣.

(٣) الفتوحات (٥٤٨: ٣) و (٥٠٥: ٢).

(٤) الفتوحات ج ٢ ص ٦٠٣ ر ج ٥٨٦ ص ٢ ر ج ٢٧٥ ص ٣ ر ج ٣٨٢ ص ٢.

(٥) ولو لم تفصل متعاقبة لما ظهر أشخاص لشخصياتها، وهو في "الفتوحات" ج ١ ص ١٥٢ ر ج ٢



أحكامه على غير المتناهي غير ضادقة، فيضطر إلى أن يقول: إن السلسلة بأجمعها ممكنة  
العدم، والشئ ما لم يجب لم يوجد.

ثم إن الشأن في اللغة يقارب الإرادة، وذكره في "الفتوحات" (٦١٤:٣) بما لا  
يقتضى أثراً منجزاً في العالم، وأنه أمر وخذاني في نفسه، وإن كان تفصيله في ثاني  
الحال بالنسبة إلى العالم على سبيل التعاقب، وج ٣ ص ٣٢٧، وج ٣ ص ٢٦٣،  
وج ٣ ص ٧١٣، وج ٣ ص ٦٧٣، وج ٣ ص ٦٦١، وج ٣ ص ٥١٩، وج ٣ ص ٤١٤،  
وج ٣ ص ٣٩٩، ج ٣ ص ٢٦٣، وج ٣ ص ٢٨٠، وج ٣ ص ٢٥٣، وج ٣ ص ٢٣٦، وج ٣  
ص ٣٧٣، وج ٣ ص ٥٦، وج ٢ ص ٧١٠، وج ٣ ص ٥٩٧، وج ٣ ص ٥٣١،  
وج ٤ ص ٣٤٣.

ثم إن العالم لا يزال مسافراً أبداً، فالله صاحبه أبداً، فهو بعينه يسافر من حال إلى  
حال، ومن مقام إلى مقام، والحق معه صاحبه، وللحق الشؤون، كما قال تعالى: ﴿كل  
يوم هو في شأن﴾، وج ٤ ص ٢٥٧، وج ٣ ص ٥٧٨، وج ٢ ص ٢٧٦، وج ٢ ص ٣٢٠،  
وفي ج ٣ ص ٢٦٨، فالدهر من حيث عينه يوم واحد لا يتعدد، ولا ليل له ولا نهار، فإذا  
أخذته الأسماء الإلهية عينت بأحكامها في هذا اليوم الأزلي الأبدى الذي هو عين الدهر  
الأيام الإلهية اهـ، وذكر الأيام الإلهية في ج ٣ ص ٧٣٧، وج ٣ ص ٢٣١، وفيه علم توقف  
الأسماء الإلهية بعضها على بعض، وإنها تعطى بال مجموع أمراً لا يكون يعطيه فرد من ذلك  
المجموع.

والحاصل أن الأسماء مجتمعة تحققاً، ومتمايزة أحكاماً، أو متداخلة في بعضها، ولا  
بد لها من مظاهر متعاقبة في الخارج، وإن كان الترتيب في الأسماء عقلياً، كتقدم العام  
على الخاص، لكن لا بد في الخارج<sup>(١)</sup> من الانقراز، فجاء التعاقب ولا بد، ولو كان

(١) وإذا كان الخارج من ضرب الممكن في الواجب، هو الحادث كضرب الكسر في الصحيح لم يتصور قدم  
بالشخص، وإذا لم يتصور هو لم يتصور قدم بالنوع، لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، واضربوا لي بسهم، وما  
ذكره الحافظ ابن قيمية في العسجد، وإن قيل: إن الوجوب والإمكان أورتا الوجوب بالغير، نقلنا الكلام إلى  
الوجود والعدم، وهما الأصل ما انتجا، والإرادة لا تمكن أن تتعلق بقلب الماهيات لأنها معقولات، كما ذكرنا في  
الزمان، وفي ج ٣ ص ١٢١، وج ٢ ص ١٥٣ لا يعطى الأشياء إلا بحسب استعداد المعطى له إذا لا يقبل ما لا يعطيه  
استعداداً:



الأشخاص قديمة لتعطل بعضها، وأولها الواحد، فظهر خارجاً وحدة صرفة، فإن قيل: ما السبب الذي آخر العالم حتى لم يمكن أزليته مع تساوى نسبه (ج ٣ ص ٤٠٣)، إلى الأزمان، قيل: هو كالوجه الذي قدم الباري تعالى شأنه، وكالوجه الذي به لم نكن واجباً، ولم يكن هو ممكناً، وقال بعضهم: إن أول فيضه أمرٌ وحداني قال الله تعالى: ﴿هو ما أمرنا إلا واحدة﴾ أى أن فيضه الأول وحداني بالذات مكثراً بالعرض، وراجع "الفتوحات" (٥١:١) من بحر العماء، وج ١ ص ٢١١، وج ١ ص ٣٧٤، وفي ج ١ ص ٨٠ كذلك أضرب المحدث في القدم حساً يصح لك في الخارج المحدث، ويخفى القديم بخروجه، وهذا لم ي في حدوث الممكن، ولو كان قديماً لم يعطه إمكانه عند الضرب شيئاً، ولم يعد عما كان، فأورث الوجوب القدم، ولم يورث الإمكان شيئاً، بل كونه ممكناً اعتباري، كما في مسألة الصفات، وملاقاة النار مع الماء تلاقى وجودين أنتج ضعفاً لا عدماً، فافترقا، وج ٤ ص ١٩٢، وج ٣ ص ٦٠٠، وج ٢ ص ٦٥٨، وج ٢ ص ٦٥٨، وج ٣ ص ٦٧٤، وج ٣ ص ٤٧٠، وج ٢ ص ٥٤٤،

وج ٤ ص ٣٢٤، وج ٣ ص ٦٥٧-٦٦١، وج ٢ ص ٨٦٨، وصار كشك خطوط به مسقراط ومكتوب ج ٢ ص ٣، وج ١ ص ٢٦٦، وج ١ ص ٢٣٤، وج ١ ص ٢٩٦، وج ٢ ص ١.

واعلم أن ما قررنا<sup>(١)</sup> من إمكان الحادث في الأزلى، إنما هو على تقدير عدم التناهي، وأنه لا يحصره كلية، وإلا فوجود الحادث الزماني في الأزلى جمع بين النقيضين، ومن لم يفرض عدم التناهي استمر على كليته، ولعله هو الصادق، ومن جوز حوادث لا أول لها، فإنما ذهب إلى قدم العالم أولاً، للعلوية والمعلولية، ثم صور مذهبه كذلك، ولا معتبر به إذن، وكذا الحافظ ابن تيمية رحمه الله تعالى، ومن لا يقول بعدم التناهي لا يترك كليته كيف، ولم يشاهد غير متناه في غيره أيضاً، حتى يتركها، وكما كان العالم في جانب المستقبل متناهياً كان في جانب الماضي أيضاً كذلك، والخلاء أيضاً متناه عنده، فلم يترك كليته إذا لم تنتقض في أمر مشاهد، وكون الفاعل إذا كان قديماً يفعل قديماً

﴿وما أمكن من جهة من قسك﴾، وج ٤ ص ٧٧، وج ٤ ص ٨٢، وج ٢ ص ١٧٤، وج ٢ ص ١٥٧، فهو محال من وج ٣ ص ١٥٤، وج ١ ص ٦٦٧.

(١) وفي نسخة: قررنا.



لمى، فرض أو لا قدم الفاعل، ثم طرد فى الفعل، ومخالفه يعارضه بالإنى بأن الفعل القديم على وصف السيلان لا يتصور، فإثما صورته من صورته بأن فرض الفاعل قديماً أولاً، ولو أحال الفعل القديم السيلان أولاً لأحاله، فالقديم لا يتصور إلا بأن يكون غير زمانى، وإلا فإن كان زمانياً يخرج إلى الوجود شيئاً فشيئاً، لم يخرج بجملة إليه فى الماضى مع وصف عدم التناهى، وغاية ما يقال: إنه بالنظر إلى اللنى ممكن بالذات، وبالنظر إلى الإنى ممتنع بالغير، ولعل مثله مسألة أزلية الإمكان مع إمكان الأزلية.

وقد قال فى "شرح السلم": إن المحال بالذات قد يكون ممكنًا بالنظر إلى الغير، وهو السفر الثالث قبيل الختم نحو أحد عشر ورقاً من شك وتحقيق، وج ١ ص ٢٩، وج ٢ ص ٧٨-٤٢، بحر ص ٩٤-١٨٣، وملا حسن ذكره من الكليات الفرضية.

فهذا هو منشأ الاشتباه فى هذه المسألة، وتردد فيها معلهم الأول، فتلخص أن الحادث المنطبق حدوثه على الزمان لا يتصور أزلياً، سواء فرض انطباقه على بعضه أو كله، والقديم لا يكون زمانياً، فإن قيل: إن الحركة كما أنها فى جانب المستقبل متناهية لم تخرج بجملة إلى الوجود، ولا تقف عند حدٍ كذلك حالها فى جانب الماضى وجدت وانعدمت، والقدر الموجود متناهٍ، بل غير مقدارى قلنا: لم نلزم أنها غير متناهية من ذلك الجانب فى الحالة الراهنة، وإنما ألزمت أنها كيف خرجت إلى الوجود مع وصف السيلان، وعدم التناهى وكيف الحادث فى الأزل؟

والحاصل أن الناس اعتقدوا القدم أولاً، ثم قدحوا فى كليات تخالفهم كقولنا: إذا كان كل جزء حادثاً كان الكل حادثاً، وخصوصها، ولواعشرفوا بهذه الكليات أولاً لما اعتقدوا، ولا دليل لهم عليه، وتقدم الإرادة بالذات على المراد مع كونه قديماً، كما ذكره فى "شرح المقاصد عن نهاية الأقدام" للشهرستانى يمكن إمكاناً عقلياً بالنظر إلى هذه القاعدة<sup>(١)</sup> فقط، ويستحيل فى القديم الزمانى بما ذكرنا فقولهم: إن قولنا إذا كان كل جزء حادثاً كان الكل حادثاً ممنوع على تقدير عدم التناهى ساقهم إليه فرض عدم التناهى أولاً فى ذهنهم، وعلى هذا التقدير لا بد لهم أن يقولوا كذا، ولكنه كما ترى، وكان

(١) وهو قوله تعالى: ﴿إِثْمًا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ سواء كانت الإرادة أزلية أو أنفذاً.



عليهم أن يأتوا بدليل بدون هذا التقدير، حتى يتم دعواهم، وإلا فهي غير تامة، وليس مبنى كلامي على استحالة غير المنتهى مطلقاً، حتى يجرى في معلومات<sup>(١)</sup> الباري مثلاً، فإنه لما كان واقعاً دل على أن كل برهان يمنعه باطل.

وإنما كلامنا في غير متناهٍ سيال أنه لا يخرج إلى الوجود، وليس له وجود في الشاهد، حتى يحكم ببطلان برهان يمنعه، وعدم التناهي في معلومات الباري لما كان واقعاً دل على وقوعه أن الكل وبعض أجزائه كلاهما غير متناهٍ، ويسكت عن عدم تساوي الكل والجزء، بل يلتزم مع عدم التناهي، ولا يلتزم كون الجزء محصوراً عند إجراء التطبيق، فإن الذهن لم يأت على التطبيق في الواقع، وصدق عنوان حاضر ذهني لا يكفي فيما هو غير متناهٍ في الواقع، وراجع "الفتوحات" ج ١ ص ٥٤-٢١١، وج ١ ص ٤٩٤-٤٠٣، وقد سلم ما ذكرناه في ج ١ ص ٥٣، وج ٤ ص ٨١، وج ٤ ص ٢١٢.

ثم إن عدم الممكن مقتضى ذاته أصالة فتخلفه بحيث لا يظهر أصلاً لا يوجد له مثال، فراجعها ج ٤ ص ٥٣، وج ٤ ص ١٠٩، وج ٤ ص ٢٤، وج ٤ ص ٢٢، وج ٢ ص ٧٣، وج ٢ ص ٧٩، وج ٢ ص ٦٣٣، وج ٣ ص ١٩٦، وخصوصاً ج ٤ ص ٥٦، وج ٣ ص ٢٤٨، وج ٣ ص ٣٦٣، وج ٣ ص ٢٢٦، وج ٣ ص ٤١٦، وج ٢ ص ٦٠٣، وج ٣ ص ٣٦١، وج ٢ ص ٦٦٥، وسيماء ج ٣ ص ١٤٤-٦٠٠، وج ٣ ص ١١١، وج ٣ ص ١٣٦، وج ٢ ص ١٣١، وج ٣ ص ١٣٠، وج ٤ ص ٥٠.

وإن قلت: إن الزمان امتداد وهمي لا يبعد اجتماعه مع القديم الثابت أيضاً، قلت: لا امتداد<sup>(٢)</sup> هناك أصلاً، وإن كان انتزاعياً، ولذا ورد في السمع هناك الدهر لا الزمان، وقد أصابوا في تفسير الدهر أنه لا امتداد هناك، ولا تقضي، وثانياً: فلماذا تنقل الكلام في الحركة الموجودة بأنها كيف خرجت إلى الوجود مع وصف السيالان، وعدم التناهي،

(١) وراجع "النظامية" ص ٤٣٤ و ص ٤٣٧، وليس للمعلومات وجودات نعم لها تمايز، وليس ذلك وجوداً لها إنما الوجود للعلم وجود صفة، وهو واحد لا متعدد، وإن التزم لها وجود علمي في نفس ذلك العلم كإيجاد الموجود بنفس ذلك الإيجاد، وتحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل.

(٢) ونظيره مركز الدائرة بالنسبة إلى الدائرة بخلاف غير المركز من النقاط، كما في "النظامية" ص ٤٣٣، وراجع "الفتوحات" ج ٢ ص ٨٦٩، و ص ٩١٥، و ص ٧١٥، و ص ٦١٩، وخصوصاً ص ١٠٠، و ص ٢٣٨، و ص ٧٢، و ص ٣١٢، و ص ٧٩، و ص ٥٤، و ص ١٢٥.



فإنه يقتضى امتداداً غير متناهٍ بخلاف القديم غير الزمانى.

والحاصل أنه لا يتصور عندنا قديم زمانى يخرج إلى الوجود مع وصف عدم التناهى فى جانب الماضى، وإنما يتصور القدم لمن هو الذهر، لا لمن هو فى أفق التقضى والوجود شيئاً فشيئاً، ولم نر له مثالا فى الشاهد حتى نترك له القواعد، أو نخصصها، وفرض الحركة السرمدية بأن تكون موجودة فى جملة أزمنتها المجموع فى المجموع، لا بأن توجد بجملتها فى جزء من الزمان من اختراع الأوهام، وكذا كل ما ذكره فى تصوير قدم الزمان، وتحقيقه من أحكام الأوهام، جعلوه موجوداً بجملته، وإنما هو انتزاعى ومع كونه انتزاعياً يصلح أن يكون معروضاً للتقدم، والتأخر بالذات، لا يحوج إلى منشأ فيه ذلك بالذات، وراجع "النظامية" (١) ص ٣٣١ وص ٤١٤ وص ٤٣٤، ولو احوج إلى حركة العالم، وكان انتزاعياً كالعدد، وعود وصفه على المتحرك كعود العدد على المحدود مع أنه منتزع عنه، ولما كان انتزاعياً لم يستطع الخيال أن يبدله فهو نفس القبلية والبعدية لا غير، ولو كان شيئاً موجوداً لاستطاع، راجع "الأسفار" ج ١ ص ٢٣٥ من الفصل الأول.

وتصور قدم الباري أسهل منه فهماً، فاسترخنا من تكلفه وفرضه غير متناهٍ من جانب الماضى على وصف التقضى، ثم الوصول إلى الحادث اليومى جمع بين المتنافين، وجعله متناهياً من حيث لم يدر، ولا يمكن هذا فى المتماضى الممتد، وإنما يمكن القدم فيما هو وجود محض (٢) لا قوة فيه، ولا حركة بوجه من الوجوه:

فدع عنك نهياً صريحاً فى حجراته وهات حديثاً ما حديث الرواحل

وإنما سبق إلى الأوهام تجويزه لما رأوا فى الماضى أنه يكون خارجاً إلى الوجود، ولم يروا ذلك فى المستقبل فطردوه فى غير المتناهى، واعلم أنهم إنما شرطوا الترتيب فى إجراء برهان التطبيق ليظهر امتداد فى سلسلة الأمور كالحبل، فيقتضى أن الجزء من أين أخذ إلى

(١) و "الفتوحات" ج ٢ ص ١٠٨.

(٢) والثابت لا يقال: إن وجوده معدوم بالنسبة إلى الزمان المستقبل، وإنما الزمان معدوم بالنسبة إليه، فإذاً سهل تصور عدم مروره عليه، والزمانى قد يقال: إنه معدوم بالنسبة إلى المستقبل ما لم يخرج إلى الفعل كالشجرة من رأسها.



جانب عدم التناهي يساوى الكل فيه، ولذا شرط بعضهم أن يكون من الكميات لا لما قيل: إن التطبيق الذهني لا يأتي على ما في الخارج إلا إذا كان مرتباً، فإن غير المرتب لا يظهر فيه هل اجتماعه على شكل الجبل أو الدائرة مثلاً، فلا يظهر الامتداد، ولا يظهر عدم التناهي، ولا جانبه ولا جهة الذهاب، فإنه وقع منتشراً، وهذا يدل أن المؤثر في الامتدالة هو الامتداد لا غير، ولا نحتاج فيه إلى عمل التطبيق منا، ونحن لم نخرج إلى التطبيق، ولا إلى أن المجتمع والمتعاقبة سواء فيه.

بل حاصل كلامنا أن غير المتناهي السَّيَّال لا يخرج من جهة عدم التناهي إلى الوجود وإلا لتناهي، وعليه عول في "المسيرة" والماضي والمستقبل فيه سواء، وما وجد فهو حين حدوثه حدوثه منطبق على الزمان، ثم بعد ذلك أصل وجوده غير منطبق عليه، فيبقى، وما كان فيه من القوة يخرج إلى الفعل بالحركة، وكل ما كان بطريقها يوجد ويتلاشى فحدوثه حركة، ثم بقاءه لا يتعلق بالزمان إلا من حيث أمور طارئة، كتحول أهل الجنة في الصور مع بقاء صورهم الأصلية، وراجع ما في "الحاشية النظامية" (ص ٤١١ و ص ٢٨٤ ص ٤١٢) على الجلالى عن النجاة تحت الدهر، وكان الله إنما جعل الزمان والحركة حقيقة إذا وجد جزء منها تلاشى؛ فلا يلتبس الأمر، ومع هذا التبس، فجعلوها أزلية أبدية كالبعد غير المتناهي لو كان موجوداً بكليته لا غير قار غير متناهٍ خرج من جانب عدم التناهي إلى الوجود، راجع "الفتوحات" ج ٢ ص ٨٣٢ وج ٢ ص ٣٢٩، وفي تلك الحاشية: أن الدواني وجمعاً أنكروا وجود الحركة القطعية رأساً.

وفي حل المعاهد<sup>(١)</sup>: أن إمكان الحادث عبارة عن اقتدار الفاعل عليه، فلا حاجة حينئذ إلى المادة؛ لأن الفاعل في فعله لا يحتاج إلى مادة، وإنما احتاج التجار إلى الخشب؛ لأنه يجعل شيئاً رابعاً، فاحتاج إلى ثالث، والبارئ تعالى يجعل ثانياً، وإن جعل ثالثاً ففى ثانٍ، هذا، والعجب ممن يقول: إنه إذا صعدنا من الحادث اليومى إلى الماضى لم يتناه، وإذا نزلنا من الماضى إلى الحال تناهى، والمسافة واحدة، ما هذا إلا لأنه اعتقد القدم أولاً، ثم أجال الوهم كل مجال، والله الموفق وهو يقول الحق ويهدى السبيل.

(١) وفي "النظامية" ص ٢٣٥ عن الدواني و ص ٢٤٣ وألفظ منه فى "روح المعاني" ج ٦ ص ٦٧.



## أشعار متعلقة بحدوث العالم

وذاك اصطكاك عالم الخلق بينه  
وصورة نوع إذ رأيت تقنومت  
إذ الشيء ما لم يفعل عن مزاو<sup>(١)</sup>  
ولو لم يكن ذا الكون من عند غيره  
لما كان تدريج كذاك تغير  
ولا كان من نقص وفقد وزحمة  
فما كان في الطبع التحول مودعا  
فلما رأوا من بعد ذا في غريزة  
قضايا بحكم الشيء في نفسه طحت  
تقول انعدام الشيء ليس لذاته  
وبعد تراها كالحواص ولا ترى  
قضايا لو كانت كما فئت حقة  
وتذهل أن هذا من الغير مودع  
ولو كان في كل تسوى طبيعة  
بحكمته العليا وحيطه علمه  
إذا الطبع لا يرعى فتونا كثيرة  
وما كان معدوما وما كان غائبا  
وإن جوزوا فعلا بدون شعوره  
وقد قيل إن الممكنات وجودها  
وفي كون كل حائبا ومسخرأ  
فتوحيد أفعال كذاك وليس ذا

وعالم أمر عن طواري قد خلا  
بمادتها ماذا محولها هنا  
غريب يدوم في تشابهه كذا  
وجوداً وبقي ثم في كل ما عرا  
ولا من زوال أو حدوث كما ترى  
بل الأمر أن إمكانه ليس يدرى  
بنفس ولكن قدر الأمر هكذا  
مقدمة طاحت لهم حقة سداى  
بتأيس حال الشيء من غيره كذا  
تحركه والنقص حدثاه هكذا  
عبانا من الغير فتحتار في يرى  
تخلفها في خارج كيف يعتزى  
غرائز قيسها قدرت بدء ما بدا  
فرادى وما من سوى كما رأى  
لما كان في الكون الرباط كما ترى  
وأصناف غايات خصوصاً لما عدا  
وما صدفة لم تخرم النظم في مدى  
ومسجدته أو خشية خلقه بنى<sup>(٢)</sup>  
أتى في ارتباط بعض ذاك ببعض ذا  
لما ذا مخلوق لا يفانه مدى  
بشيء يكون زائداً بعد ما برا

(١) وفي نسخة: مؤثر.

(٢) وفي نسخة: كذا.



## فهرس الموضوعات

٣	تقدمة من المؤلف .....
٤	بحث حدوث العالم .....
١٤	هل الإرادة مستلزمة لحدوث المراد .....
١٨	أنواع العالم .....
١٩	بطلان تقسيم الحادث .....
٢٠	ما يطلق عليه المادة .....
٢٣	عدم انقسام علمه تعالى عند ابن سينا .....
٢٧	أقسام الفعل .....
٤١	اشعار فارسي متعلق به حدوث عالم .....
٤٢	ربط الحادث بالقديم : قالوا لا يكون الحدوث إلا بأصل قديم وشرط حادث ..
٥٠	هل الوجود عين ذات الله تعالى أو زائد عنها؟ .....
٥٢	مراتب الكثرة .....
٦٦	أشعار متعلقة بحدوث العالم .....